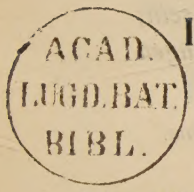
Die Ethik
Imanuel Hermann Fichtes.

Ein Beitrag
zur Geschichte der neueren Moralphilosophie.



Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Rostock

vorgelegt von

Heinrich Beckedorf
aus Luthe, Prov. Hannover.

Referent: Herr Prof. Dr. Erhardt.

Hannover.
Schlütersche Buchdruckerei.
1912.

MOTTO:

Ohne Liebe vermag niemand zu sein; aber der menschlichen Liebe genügen nur Geister und Geistiges.

Im. Herm. Fichte.

Meinem lieben Lehrer Herrn

Hermann Mußmann

in Dankbarkeit gewidmet.

Inhaltsangabe.

Seite

Vorwort 5

I. Fichtes Verhältnis zu seinen Vorgängern (soweit es aus seiner Geschichte der Ethik ersichtlich ist) 9

II. „Die allgemeinen ethischen Begriffe und die Tugend- und Pflichtenlehre".

a) Die allgemeinen ethischen Begriffe,

1. Die ethische Ideenlehre 30

2. Naturell und Charakter 50

b) Die Tugend- und Pflichtenlehre,

1. Die Tugendlehre 72

2. Die Pflichtenlehre 77

III. Die Güterlehre.

a) Allgemeine Grundgedanken der Güterlehre 91

b) Kurze Inhaltsübersicht über die Güterlehre 93

c) Zwei Stichproben aus der Güterlehre,

1. Die Ehe 100

2. Die Regierungsgewalt 104

Vorwort

Imanuel Hermann Fichte ist ein besonnener, ruhiger Denker, der nicht nur selbst wohl weiss, was er sagen will, sondern auch seine Leser mit einer Vorsicht zu seinen Resultaten hingeleitet, wie sie in der Philosophie seiner Zeit wohl nicht allzu häufig angetroffen wird. Und doch hat er in der Geschichte der Philosophie im allgemeinen nur wenig und in der Geschichte der Moralphilosophie im besondern fast gar keine Beachtung gefunden. Fragen wir uns nach den Gründen dieser Tatsache, so ist zunächst daran zu erinnern, dass Fichte ausgesprochener Metaphysiker ist, und dass die Metaphysik zu seiner Zeit in argen Misskredit geraten war. So fehlte seinen Werken der rechte Resonanzboden. Sodann erscheint uns aber auch jener Zug seiner Forschungsart, welchen wir soeben rühmend hervorgehoben haben, nicht unerheblich zu seinem geringen Erfolge nach aussen hin beigetragen zu haben. Die überaus gründliche Erörterung der Probleme bedingte einen grossen Umfang der Werke. So umfasst z. B. Fichtes System der Ethik alles in allem nicht weniger als 1710 Seiten. Dieser Umstand mag manchen, der durch das eine oder andere der Fichteschen Werke Interesse an diesem Philosophen gewonnen hatte, und der sich auch gern in seine

Moralphilosophie einen Einblick verschafft hätte, von diesem Vorhaben abgeschreckt haben; dieser Umstand mag auch wohl der Hauptgrund sein, weshalb die Geschichtschreiber der Philosophie so wenig von diesem Werke wissen. Dem möchten wir mit der vorliegenden Arbeit abhelfen. Ihr Zweck soll sein, in aller Kürze einen Einblick in die Grundgedanken der Fichteschen Ethik zu verschaffen. Demgemäss werden wir uns auf eine möglichst objektive Wiedergabe der Fichteschen Ethik beschränken und mit unserer subjektiven Meinung, soviel irgend geht, zurückhalten. Nur hin und wieder wird ein Wörtchen der Kritik einfliessen.

Fichtes System der Ethik zerfällt in drei Hauptteile:

1. „Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, England und Frankreich von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart“ (Bd. I, erschienen im Dykschen Verlage Leipzig 1850),
2. „Die allgemeinen ethischen Begriffe und die Tugend- und Pflichtenlehre“ (Bd. II, erste Abteilung, ebenda 1851),
3. „Die Lehre von der Rechts-, sittlichen und religiösen Gemeinschaft oder die Gesellschaftswissenschaft“ (Bd. II, zweite Abteilung, ebenda 1853).

Es versteht sich wohl von selbst, dass nicht alle Teile dieses Werkes gleiche Berücksichtigung erfahren können; vielmehr müssen wir für unsere genauere Darstellung eine bestimmte Auswahl treffen. Der I. Band bringt, wie aus seinem Titel

hervorgeht, eine Geschichte der Ethik, die nach unserm Dafürhalten eine weit grössere Beachtung verdient, als ihr bisher zuteil geworden ist. Für die eigene Ethik unserer Philosophen ist dieses Werk eine ausführliche und gründliche Vorbereitung. In ihm werden — um im Bilde zu sprechen — die Bausteine zusammengetragen, mit welchen unser Denker seine eigene Ethik erbaut. Es würde uns nun zu weit führen, wenn wir uns einen auch nur einigermassen eingehenden Einblick in diese Geschichte der Ethik verschaffen wollten; vielmehr können wir sie nur soweit in den Kreis unserer Betrachtung ziehen, als sie uns auf die wesentlichsten Punkte hinweist, in denen Fichte von seinen Vorgängern abhängig ist. Erst die eigene Ethik unseres Philosophen bildet das eigentliche Objekt unserer Darstellung. Aber auch ihr können wir nicht überall die gleiche Aufmerksamkeit widmen. „Die Gesellschaftswissenschaft", welche, wie schon der Titel ankündigt, vorwiegend politischen Inhalts ist, muss in unserer Darstellung hinter den „allgemeinen ethischen Begriffen" und der „Tugend- und Pflichtenlehre" als dem eigentlichen philosophischen Teile des Werkes bedeutend zurücktreten. Wir greifen aus der Gesellschaftswissenschaft zwei Stichproben heraus, die den Leser mit der Art und Weise bekannt machen wollen, wie Fichte seine philosophischen Lehren aufs praktische Leben anwendet. Im übrigen müssen wir es bei einer Inhaltsübersicht über diesen Teil des Werkes bewenden lassen.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41553616_0082

I.

Fichtes Verhältnis zu seinen Vorgängern,

soweit es aus seiner Geschichte der Ethik ersichtlich ist.

Fichte beginnt seine Geschichte der Ethik mit Imanuel Kant. Mit diesem Denker, so meint unser Philosoph, setzt nicht nur in der Entwicklung der theoretischen Philosophie, sondern auch in der Entwicklung der praktischen Philosophie eine ganz neue Ära ein. „Kanten gebührt der Ruhm, dem Empirismus in der Moral und in der Rechtslehre gründlich ein Ende gemacht zu haben. Hieran, als an einem unverlierbaren Gewinne haben wir festzuhalten und jeden Rückschritt abzuweisen“ (S. 89[1]). Diesem Grundgedanken des Kantischen Moralsystems, dass nämlich die Prinzipien des Rechts und der Moral unabhängig von aller Erfahrung im menschlichen Geiste feststehen, stimmt Fichte also vollkommen bei; jedoch räumt er auch dem Menschen, soweit die Erfahrung auf ihn einwirkt, einen gewissen moralischen Wert ein. In welcher Art und in welchem Umfange dies geschieht, wird der Leser ohne Schwierigkeit aus unserer Darstellung des Verhältnisses, welches Fichte zu Schleiermacher einnimmt, ersehen[2]).

[1]) Die eingeklammerten Seiten beziehen sich bis auf weiteres auf den ersten Band der Fichteschen Ethik.

[2]) Vergleiche S. 18 ff. dieser Arbeit.

Auch darin ist unser Denker mit Kant einer Meinung, dass Religion und Moral sich aufs engste berühren; er entfernt sich dann aber wieder vom Kantischen Standpunkte, indem er den Zusammenhang der beiden Gebiete noch inniger gestaltet. Während wir bei Kant die sittlichen Kräfte unabhängig von aller Religion wirken sehen, und die Religion vielmehr erst — man darf wohl sagen — als eine Folgeerscheinung der Sittlichkeit betrachtet wird, spricht unser Philosoph offen aus, dass die höchste Form der Moralität nur erreicht werde unter Einwirkung des religiösen Gefühls, welches in der „Idee der Gottinnigkeit“ geradezu einen Bestandteil der Idee des Guten bildet.

Wie die Religion, so tritt auch das Recht bei Fichte in ein noch innigeres Verhältnis zur Moral als bei Kant. Ein geordnetes Rechtswesen ist notwendige Bedingung für die Verwirklichung des Guten, und darum wird auch die Rechtsidee, wie es schon mit der Idee der Gottinnigkeit geschehen ist, als „sittliche Idee“ aufgefasst. Im einzelnen wird wiederholt gegen Kantische Ansichten vom Recht polemisiert. So wird zum Beispiel der Begriff „angeborenes Recht“, mit welchem Kant im Gegensatze zum „erworbenen Recht“ das Recht auf Freiheit[1]) meint, nicht gebilligt[2]) (S. 63 f.).

Ebenso wird Kants Auffassung vom Staate als einem reinen Rechtsinstitute verworfen. Der Staat hat sittliche Maximen in seinen Willen aufzunehmen.

[1]) Vergl. S. 38 dieser Arbeit.

[2]) Fichte versteht an dieser Stelle unter Freiheit Unabhängigkeit von der Willkür anderer.

Jegliche Gemeinschaft erhält erst „vom Begriffe der Sittlichkeit aus . . . ihre volle Bedeutung und Wahrheit“ (S. 91). Den Gedanken Kants, dass der Staat durch freien Vertrag seiner Mitglieder entstanden sei oder doch als entstanden zu denken sei, fasst Fichte nicht in dem Sinne mancher Zeitgenossen Kants auf, nämlich so, dass hier unter Freiheit freie Willkür zu verstehen sei, sondern er stellt fest, dass auch in diesem Bereich die Freiheit überall Vernunft, niemals blosser Naturzustand sei. „Er (der Mensch im Staate) hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit . . . unvermindert wiederzufinden“ (S. 71).

Die Art und Weise, wie Kant Gott, Freiheit und Unsterblichkeit postuliert, will unserm Denker nicht gefallen. Dagegen aber sagt er, dass Kant, indem er das Sittengesetz als aus einer höheren, übernatürlichen Welt stammend ansieht, einen weit gewichtigeren Gottesbeweis liefere als in den Postulaten. Den Resultaten seiner Kritik der reinen Vernunft ins Gesicht schlagend habe Kant hiermit angedeutet, dass wir in den sittlichen Ideen, wie wir den Gedanken nun im Fichteschen Sinne wenden, Gott in der Endlichkeit gegenwärtig haben (S. 43 ff.). Wie trotzdem die Kantische Autonomie des Sittengesetzes von Fichte gewahrt wird, wird sich später zeigen[1]).

Wie Kant, so erkennt auch Fichte nicht nur Pflichten gegen andere, sondern auch Pflichten gegen

[1]) Vergl. S. 28 dieser Arbeit.

sich selbst als ursprüngliche Pflichten an. „Die beiden Zwecke, welche zugleich Pflichten sind, bestehen nach Kant (wir setzen hinzu: und auch nach Fichte) in der eigenen Vollkommenheit und in der fremden Glückseligkeit“ (S. 83).

Das Hauptverdienst Kants ist für unsern Denker die Herausarbeitung des reinen Pflichtbegriffs und des reinen Rechtsbegriffs; er erinnert aber daran, dass es in der Praxis des menschlichen Lebens weder „reine Pflicht“ noch „reines Recht“ gibt; vielmehr können die Forderungen von Recht und Pflicht nur erfüllt werden unter Berücksichtigung der jeweiligen Lebensverhältnisse, welche immer ein empirisches Element in die Handlungen des Menschen hineintragen müssen (S. 90).

Die Betrachtung des Kantischen Systems schliesst mit der treffenden Kritik: „Jene Kantische allgemeine Pflichtmässigkeit zieht sich in das Innere einer abstrakten Gesinnung zurück, welche zwar in jedem Menschen sich bewähren soll, die aber in keinem Falle ausreicht, um auch nur den kleinsten Inhalt einer bestimmten Pflicht zu erklären“ (S. 92).

Zu noch abstrakteren Resultaten als Kant gelangt Johann Gottlieb Fichte in der ersten Fassung seiner Ethik[1]). Aus der Selbständigkeit des Ich geht um dieser Selbständigkeit willen der moralische Wille hervor, der dann seinerseits wieder das Nichtich setzt.

[1]) „System der Sittenlehre“ 1797 (dort heisst es in der Einleitung: „Das einige rein Wahre ist meine Selbständigkeit“) und „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ 1794.

Bei dieser Behauptung bleibt der ältere Fichte zunächst stehen, ohne uns eine wissenschaftliche Erklärung des Moralprinzips gegeben zu haben. Erst in einer zweiten Fassung seiner Ethik[1]) findet sich eine solche. Hier wird die Individualität des Ich abgeleitet aus der göttlichen Idee. In dem Bewusstsein, dass meinem endlichen Ich ein absolutes göttliches Ich zugrunde liegt, erlangt mein endliches Ich seine Selbständigkeit. Zugleich gelangen alle endlichen Iche in Anschauung der einen, göttlichen Idee zu der Erkenntnis, dass sie nur Individualitätspunkte des göttlichen Ichs sind. Hieraus erklärt sich das praktische Bestreben der endlichen Iche zur Gemeinschaft. Im letzten Grunde beruht dieses Gemeinschaftsstreben auf einer Gottesliebe, die hier auf Erden aber nur befriedigt werden kann in der Betätigung der Menschenliebe. Als Gesinnung ist diese letztere Tugend. Eine befriedigende Erklärung der übrigen ethischen Begriffe aber hat der ältere Fichte nicht erbracht.

So geht also aus der göttlichen Idee einerseits unbedingte Selbständigkeit des Ichs hervor, andererseits aber auch unbedingte Selbstlosigkeit. Die Lücke, die hier klafft, ist dem jüngeren Fichte nicht entgangen. Der Leser wird ohne Schwierigkeit wahrnehmen, wie dieser später im eigenen Systeme die Kluft zu überbrücken sucht, sie im Prinzip aber doch bestehen lässt.

Eine besondere Erwähnung verdienen noch zwei Gedanken über den Staat, welche unser Philosoph

[1]) Sittenlehre vom Jahre 1812.

von seinem Vater übernommen hat. Beide Denker verwerfen die konstitutionelle Verfassung als eine auf gegenseitiges Misstrauen gestützte Staatsform; nur in Form einer Republik[1]) kann sich ein gesunder Staat auf gegenseitiges Vertrauen aufbauen. Weiterhin stimmen beide Denker darin überein, dass der Staat das Recht zum Zwange nur dadurch erhält, dass er zugleich die Pflicht übernimmt, seine Mitglieder zur Freiheit zu erziehen (S. 145, 147 u. 155).

Als höchstes Verdienst des älteren Fichte wird die Herausarbeitung des Tugendbegriffes gerühmt.

Bisher hat uns Fichte zwei einseitige Vertreter je eines moralischen Begriffes gezeigt: Kant als den Vertreter des Pflichtbegriffes und den älteren Fichte (in der späteren Form seines Systems) als den Vertreter des Tugendbegriffes. In den nun folgenden Systemen Schellings und Hegels finden wir den ergänzenden dritten Begriff, den Güterbegriff, aber auch ihn in ebensolcher Einseitigkeit.

Beide finden das höchste Gut schon auf dieser Erde verwirklicht. Was der Idee nach sein soll, was schlechthin sein soll, das ist. Gegenüber Kant, welcher zu dem Resultate kommt, dass in der Welt der Erscheinung keine Realisierung des Absoluten erkennbar sei, behaupten Schelling und Hegel, dass sich das Absolute auf dieser Erde offenbar darlebe (S. 170). Es ist das Allgemeine, welches bei Hegel die bestimmte Form des Staates annimmt.

[1]) Bei dem jüngeren Fichte hat das Wort Republik einen anderen Sinn als im heutigen Sprachgebrauche. Vergl. hierzu S. 104 ff. ds. Arb.

Autonomie und Freiheit des Einzelnen wird von diesen Standpunkten nicht mehr aufrecht erhalten; nur das Allgemeine ist das Gute, das Individualisierende dagegen sind die Instinkte und Neigungen, welche, so meinen diese Denker, immer auf das Böse gerichtet sind.

Als Verdienst rechnet Fichte diesen Systemen an, dass sie das höchste Gut aus der transzendenten Welt eines Kant heruntergeholt haben in unser endliches Sein; als einen grossen Fehler aber betrachtet er das vollkommene Verleugnen des Individuums, der Persönlichkeit. Dieser Nachteil, so sagt er, entspringt aus dem pantheistischen Charakter dieser Systeme; nur vom theistischen Standpunkte [1]) aus lassen sich die Tatsachen der Moral restlos erklären (S. 232).

In dem soeben Gesagten ist, was Schelling anbelangt, nur auf spätere Werke [2]) dieses Denkers Bezug genommen. Jedoch hat Schelling diesen Standpunkt nicht immer vertreten. In früheren Werken [3]) begründet er die Sittlichkeit auf den göttlichen „Urgrund“ des Menschen. Indem der Mensch begehrt, sich mit seinem göttlichen Urgrunde zu vereinen, indem er bestrebt ist, seine Freiheit

---

[1]) Am eingehendsten ist der theistische Standpunkt Fichtes dargelegt in seiner „Spekulativen Theologie“, Heidelberg 1846.

[2]) Fichte verweist hier auf das Schema von Schellings Systeme in den „Jahrbüchern der Medizin“ 1805 und auf die „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ 1802.

[3]) „Neue Deduktion des Naturrechts“ und „System des transzendentalen Idealismus“, die etwas vor und um 1800 entstanden sind.

in Gott zu suchen, werden seine Handlungen sittlich. Als oberste sittliche Forderung gilt der Satz: „Strebe, ein Wesen an sich zu werden!“ (S. 171). Wie weit Fichte mit diesen Gedanken übereinstimmt, mag der Leser aus unserer Behandlung des Verhältnisses, welches Fichte zu Krause einnimmt, ersehen.

Dieser Denker hat auf das System der Ethik Fichtes einen noch grösseren Einfluss ausgeübt als die Männer, mit denen wir es bisher zu tun hatten. Krause sieht die höchste Quelle des Rechts wie der Sittlichkeit in Gott. „Das Recht“, so sagt er, „ist der Gliedbau aller zeitlichen, freien Lebensbedingungen des inneren Selbstlebens Gottes“ (S. 241). Es ist also der Wille Gottes, der sich im Rechte offenbart, und der dem Rechte seine absolute Gültigkeit verleiht. Trotzdem aber ist das Recht nicht Zweck an sich, sondern, wie wir hören, nur Bedingung für das innere Selbstleben Gottes. Dieses vollzieht sich in den sittlichen Handlungen der Menschheit, welche eine der fünf Wesenssphären Gottes bildet, die Krause unterscheidet. Somit können wir auch sagen, das Recht ist eine Bedingung für die Sittlichkeit, ein Gedanke, von dem wir ja schon wissen, dass Fichte mit ihm vollkommen übereinstimmt [1]).

Die Erklärung der Sittlichkeit selbst nun findet Krause in dem „Sicheinsfühlen“ des einzelnen Menschen mit der gesamten Menschheit in Gott. Aus diesem Gefühle entspringt das Streben nach

[1]) Vergl. S. 10 ds. Arb.

„ergänzender Gemeinschaft“, welche das Prinzip aller Sittlichkeit ausmacht. Auch diesen Gedanken übernimmt Fichte fast unverändert. Für ihn wird die Idee der ergänzenden Gemeinschaft ein Teil, ja wir können sagen, der Hauptteil der Idee des Guten.

Zum andern lässt Krause aus diesem Sicheinsfühlen des Menschen mit Gott die Religion hervorgehen. Religion oder, was dasselbe ist, Gottinnigkeitsbewusstsein, ist nichts anderes als das Bestreben des Menschen, sein Leben nach dem göttlichen Urleben zu bestimmen, zum „Vereinleben“ mit ihm zu erhöhen (S. 236). Dies Gefühl der Gottinnigkeit ist zugleich Seligkeit. Nicht nur in einer ewigen Welt, sondern auch schon in unserm Erdendasein können wir dieses höchste Glück geniessen. Es offenbart sich darin, dass der Mensch nicht mehr gezwungen das Gute tut, sondern seinen Sinn von selbst auf das Gute als auf das „Lebwesentliche“ richtet (S. 236). Wie später bei Fichte, so führt auch bei Krause die Religion die Menschen zu einer Kirche zusammen, welche letzterer Denker auch „Gottvereinbund“ oder „Gottbund“ nennt (S. 236).

Auch bei Krause wird — wie schon beim älteren Fichte geschah — der Begriff von der ewigen, zugleich durchaus eigentümlichen Individualität jedes Menschenwesens in Gott hervorgehoben. Dass aber Krause in phantastischer Weise unentdeckte Welten in seine ethischen Betrachtungen hineinzieht, verwirft Fichte (S. 236 f. und 273). Nicht die etwa zu erwartende Gemeinschaft aller vernünftigen Lebewesen des Alls ist der Wirkungskreis unserer

sittlichen Kräfte, sondern die Menschheit, wie sie uns nahe ist und in der wir leben. Ebenso findet unser Denker an der allzusehr theologisierenden Methode Krauses manches auszusetzen. Das ewige Zurückgreifen auf einige, wenige Grundelemente hat Krause gehindert, zu einem ganz durchgearbeiteten, klaren Systeme der Ethik zu gelangen. Die Grundidee aber, so sagt Fichte, ist „wahr und tief" (S. 273).

Während das sittliche Prinzip von Kant, Fichte und Schelling-Hegel immer nur einseitig, entweder unter dem Begriffe der Pflicht oder der Tugend, oder der Güter erfasst wurde, haben wir den ersten Philosophen, der alle drei Begriffe in seinem Systeme vereinigt, in Schleiermacher. Hierin ist dieser für unsern Philosophen vorbildlich geworden; auch er betrachtet das sittliche Prinzip oder die Wirksamkeit der sittlichen Ideen in der Form der Pflicht, der Tugend und der Güter.

Weiterhin stimmt unser Denker mit der Schleiermacherschen Ansicht überein, dass es sich beim ethischen Prozesse um ein Vernunftwerden der Natur handelt. Fichte unterscheidet die im Geiste a priori vorhandenen ethischen Ideen von den natürlichen Formen des Sittlichen in den Trieben des Menschen. Diese werden beim sittlichen Prozesse von den ethischen Ideen „durchdrungen" und einer anderen, nämlich der von der Vernunft geforderten Form, zugebildet.

In bezug auf die Vernunft selbst nun aber trennen sich die Ansichten der beiden Denker. Im Gegensatze zu Schleiermacher, der die in der Har-

monie des Universums sich offenbarende Vernunft mit der menschlichen Vernunft auf eine Stufe stellt, unterscheidet Fichte die letztere in bestimmter Weise von der „blindwirkenden“ Vernunft in der Natur (S. 301—305). In diesem Sinne wird gegen die Meinung Schleiermachers polemisiert, dass Ethik und Physik im Grunde genommen ein und dieselbe Wissenschaft sei, weil sie es ja mit ein und demselben Gegenstande, nämlich mit der Vernunft, zu tun hätten. Und ebenso wendet Fichte sich gegen die Schleiermachersche Behauptung, durch den ethischen Prozess werde keine Vernunft in die Natur hineingetragen, sondern nur die in ihr ohnehin vorhandene Vernunft gesteigert. Zwar gibt Fichte zu, dass auch schon im Naturzustande des Menschen in irgend einer Form Vernunft vorhanden ist — dies beweist der menschliche Wille als Naturell und Trieb —, aber damit ist nichts mehr gesagt, als dass die Natur und der natürliche Bestandteil des menschlichen Geistes ethisierbar ist; das ethisierende Prinzip jedoch entstammt einer ganz anderen Sphäre und kommt bei der sittlichen Handlung erst in die Natur hinein (S. 301—305).

Weiter tadelt Fichte an Schleiermacher, dass er weder die Triebe psychologisch genauer untersucht, noch die Sphäre der Vernunft in wünschenswerter Klarheit abgegrenzt habe. So kommt Schleiermacher nicht zu einer Scheidung zwischen Naturell und Charakter, welche für Fichte unerlässlich ist; denn dieser schreibt die Fähigkeit zu einer sittlichen Handlung nur dem Menschen auf der „Stufe des sittlichen Charakters“ zu, dem Menschen, der

nicht mehr unter dem ausschliesslichen Einfluss seiner Triebe steht, sondern mit freibewusstem Willen handelt (S. 308). Ebensowenig gefällt es unserm Philosophen, dass der sittliche Prozess als ein unendlicher bezeichnet wird, dessen Anfang in der Natur sich nirgends findet, und dessen Ziel gleichfalls nie erreicht wird (S. 347). Auch ist es bei Schleiermacher weniger die Freiheit des Menschen, welche sich in jenem Vernunftwerden der Natur beweist, als vielmehr die Notwendigkeit eines höheren Naturprozesses.

Wenn Schleiermacher als die schönste Frucht der zunehmenden Moralität der Menschheit die freie Geselligkeit bezeichnet, welche über die trennenden nationalen und religiösen Schranken hinweg alle vernünftigen und vernünftig handelnden Wesen verbindet, so findet Fichte hierin einen Ansatz zu seiner Idee der ergänzenden Gemeinschaft.

Von dem Gedanken Schleiermachers, dass alles am Menschen kultivierbar sei (S. 350), macht Fichte in seiner eigenen Ethik ausgiebigen Gebrauch. Einen bedeutenden Vorzug des Schleiermacherschen Systemes findet Fichte darin, dass der Mensch nach seiner individuellen wie auch nach seiner allgemein menschlichen Seite hin gleiche Berücksichtigung findet.

Es mag nach dieser unserer Darstellung auf den ersten Blick erscheinen, als befände sich Fichte zu Schleiermacher wesentlich im Gegensatze. Dem ist aber nicht so. Fichte ist von Schleiermacher in hohem Masse beeinflusst. Um nun bei dieser nahen Verwandtschaft mit Schleiermacher nicht

missverstanden zu werden, hat Fichte dasjenige, was ihn von seinem Vorgänger trennt, bei seiner historischen Darstellung besonders stark unterstrichen, und wir sind ihm aus demselben Grunde hierin getreu gefolgt.

Während wir die Systeme der Ethik, mit denen wir es bisher zu tun hatten, in Übereinstimmung mit Fichte nach der einen oder anderen Seite hin als wirkliche Vorläufer seiner eigenen Moralphilosophie betrachten konnten, ist der Einfluss des nun folgenden Denkers, Herbarts, auf die Ethik unseres Philosophen bei weitem nicht so bedeutend gewesen, wie es nach Fichtes Darstellung des Herbartschen Systems erscheinen mag. So hat Fichte z. B. von Herbarts sittlichen Ideen, in welchen er eine besonders grosse wissenschaftliche Leistung erblickt, wohl wenig mehr als den Namen „sittliche Ideen“ übernommen. Auch letzteres erscheint uns noch zweifelhaft. Jedenfalls sind die Fichteschen Ideen ihrem Wesen nach von den Herbartschen sehr verschieden.

Das Hauptgewicht legt Herbart auf das sittliche Urteil. Dieses ist wie das ästhetische ein Geschmacksurteil. Wie das Schöne, so erkennen wir auch das Gute daran, dass es gefällt, und wie das Hässliche so auch das Böse daran, dass es missfällt. Der Hauptunterschied des sittlichen Urteils vom ästhetischen besteht darin, dass jenes unter dem Gefühle des Wohlwollens und der Billigkeit zustande kommt. Hiergegen bemerkt Fichte kritisch: „Das Ethische ist ein Gesetz des Willens, nicht der Geschmackbeurteilung über den

Willen“ (S. 393). Als wesentliches, weiteres Moment lässt Herbart beim sittlichen Urteile die Erwägung der jeweiligen Charakterstärke wirken. Das Stärkere gefällt gegenüber dem Schwächeren. Hierin erblickt nun Fichte in gewisser Weise eine Wahrheit: „Die reine Stärke des Charakters . . . . gefällt“. Aber diese Achtung vor der Willenskraft ist kein Charakteristikum für das sittliche Urteil, weil sie weit über die Grenzen der Ethik hinausreicht (S. 363).

Entschieden wendet sich unser Denker gegen Herbarts Ansicht, dass das Gerechtigkeitsgefühl seinen Ursprung im Missfallen am Streite habe. Das Verhältnis ist umzukehren. Nur dann haben wir Missfallen am Streite, wenn er gegen unser Gerechtigkeitsgefühl verstösst. Das Gerechtigkeitsgefühl ist eben das ursprünglichere. Dieses aber ist einer empirischen Erklärung nicht zugänglich, weil es unmittelbarer Ausfluss einer Idee ist, nämlich der Rechtsidee (S. 369 f.).

Als bedeutender Vorzug Herbarts wird gerühmt, dass die Sittlichkeit in der Religion ihren eigentlichen Abschluss findet und dass die Kirche als höchste Garantie für die ethischen Gemeinschaften angesehen wird. Religion und Kirche sind „für Herbart das Band, welches die Menschen auch da noch zusammenhält, wo der Staat schon ohnmächtig zu werden anfängt“ (S. 391). Aber dieses sind alles nur Tatsachen, für die Herbart eine wissenschaftliche Erklärung nicht erbracht hat. Wenn er der Religion eine so grosse Bedeutung für die Sittlichkeit beilegt, hätte er sie — so meint Fichte —

als Idee der Gottinnigkeit unter die sittlichen Ideen aufnehmen müssen.

Abschliessend bemerkt unser Philosoph, dass Herbart, indem er den Gesamtinhalt der Sittlichkeit auf das sittliche Urteil zurückführt, uns wohl zu verstehen gibt, warum das Gute gefällt und das Böse missfällt, nicht aber, warum nun das gefallende Gute unbedingt getan werden soll und das missfallende Böse unbedingt unterlassen werden soll. Die schlechthin gebietende Pflicht bleibt unerklärt (S. 393).

Auch der Behandlung, welche Schopenhauer von unserm Philosophen erfährt, können wir nicht überall zustimmen. Vor allen Dingen nehmen wir an dem Werturteil Anstoss, welches über jenen Denker gefällt wird. Wir sind trotz Fichtes gegenteiliger Meinung davon überzeugt, dass die Leistungen eines Schopenhauer einen Vergleich mit den Leistungen eines J. G. Fichte oder eines Herbart sehr wohl auszuhalten vermögen. Freilich darin müssen wir unserm Philosophen Recht geben, dass seine eigene Ethik mit derjenigen Schopenhauers nur wenig verwandt ist. Zwar nimmt der Begriff des Wohlwollens sowohl in der Schopenhauerschen wie auch in der Fichteschen Moralphilosophie eine hervorragende Stellung ein; aber seine Auslegung ist doch bei den beiden Denkern sehr verschieden.

Ausserdem ist es nur noch die metaphysische Einheit aller Wesen und das Ableiten des Moralprinzips aus dieser metaphysischen Einheit, worin beide übereinstimmen. Infolge dieser metaphysischen Einheit aller Wesen will ich, so interpretiert Fichte

Schopenhauer, „in der Liebe, mit der ich mich hingezogen fühle“ zu einem anderen Wesen, mein „Ich noch einmal . . . wiederfinden“. Es wäre also im letzten Grunde unbewusste Selbstliebe[1]), was wir Sittlichkeit nennen (S. 414). Demgegenüber behauptet Fichte, dass in und mit dem Prinzip des metaphysischen Einsseins zugleich das Prinzip des Gesondertseins gesetzt ist. Mit dem Ganzen sind auch seine Teile als solche ursprünglich vorhanden. Der eine Teil ermangelt der anderen Teile und sehnt sich darum nach ergänzender Gemeinschaft. Es handelt sich somit beim sittlichen Gefühle — auch metaphysisch betrachtet — nicht um die Liebe zu mir selbst in der Gestalt eines anderen, sondern es ist die Liebe zu dem anderen in seiner ihm ureigenen Individualität.

Energisch wendet sich unser Denker gegen Schopenhauers Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters (S. 408). Bei Fichte ist der Charakter des Menschen in stetiger Entwicklung begriffen. Wie diese Entwicklung gedacht ist, darüber später.

Ausserdem tadelt unser Philosoph an Schopenhauer, dass dieser das Gerechtigkeitsgefühl „als das nur negativ sich äussernde Gefühl des Mitleids“ auffasst (S. 410). Nach Fichte liegen den beiden Gefühlen zwei besondere, wenn auch einander sich ergänzende, Ideen zugrunde, nämlich dem Gerechtigkeitsgefühl die Rechtsidee und dem Mitleid

[1]) Ob freilich Schopenhauer hier richtig verstanden worden ist, erscheint uns mehr als zweifelhaft; jedoch haben wir nähere Untersuchungen hierüber nicht anzustellen.

(im Sinne Schopenhauers) die Idee der ergänzenden Gemeinschaft.

Fichte behandelt nun in einem grösseren Abschnitte eingehend die „theologische Richtung der Staatslehre“ und „die historische Rechtsschule“. Wir können diese sorgfältigen Betrachtungen hier fast ganz übergehen, denn Fichte sagt von beiden Richtungen selbst, sie haben das ihren Lehren zugrunde liegende Prinzip nicht erkannt, sondern nur geahnt (S. 416). Wenn die theologische Richtung der Staatslehre Gott als den obersten Gesetzgeber aller Moral und alles Rechtes betrachtet, so liegt dieser Ansicht unbewusst dasselbe zugrunde, was bei Krause das Ableiten der Rechtsidee und der Idee des Guten aus der göttlichen Idee genannt wurde, nur verschleiert und fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt (S. 423).

Dem der historischen Rechtsschule dunkel vorschwebenden Grundgedanken sind wir schon bei Hegel begegnet. Was dieser aus der begrifflichen Notwendigkeit der Idee heraus als Wahrheit erkannte, das beweist jene in eingehender empirischer Erforschung der Geschichte (S. 229). Die Resultate der beiden Richtungen können nur als Anleitung zur Erforschung der Moral, des Rechtes und der Religion dienen, eine wirkliche Erklärung dieser Erscheinungen vermögen sie aber nicht zu geben.

Ebenso kurz, wie wir bei der Betrachtung dieser beiden Richtungen waren, können wir nun auch bei der Behandlung der „englisch-schottischen Moralphilosophie“ und der „französischen Moral-, Staats- und Sozietätsphilosophie“ sein, denn weder

von den englischen noch von den französischen Denkern ist unserer Meinung nach ein wesentlicher Einfluss auf die Fichtesche Ethik ausgegangen. Wenigstens trifft dies für „Die allgemeinen ethischen Begriffe und die Tugend- und Pflichtenlehre“ zu, wenn auch in der „Gesellschaftswissenschaft“ die Spuren eines solchen Einflusses deutlicher werden.

An den Engländern lobt Fichte vor allen Dingen den nüchternen, auf das Zweckmässige und jeweils Erreichbare gerichteten Sinn. Freilich haben sie es zu einer metaphysischen Erklärung der Moral nicht gebracht; aber sie fanden, so sagt Fichte, ohne diese einen Weg, das Moralprinzip richtig abzuleiten, indem sie ein natürliches Wohlwollen im Menschen annahmen, das unbedingte Befriedigung fordert. Eine rühmliche Vorsicht beweisen die englischen Staatsmänner und Rechtsphilosophen bei Behandlung politischer Fragen. Die gesamte innere Politik Englands kann uns als Musterbeispiel dienen, wie bei allen Reformationen immer an das Gegebene anzuknüpfen ist.

In Frankreich sind es vor allen Dingen die politischen Schriftsteller, welche unsern Philosophen interessieren, und daneben die Tatsache der französischen Revolution. Dieselben Grundgedanken, welche in England eine segensreiche Entwicklung hervorriefen, bewirkten auf dem Boden Frankreichs einen gewaltigen Umsturz. Bis diese politischen Lehren an das Ohr des französischen Volkes klangen, hatten sie durch ihre Apostel manche Änderung erfahren. Die schlimmste war die, dass man ihnen die Warnungen der englischen Denker genommen

hatte, welche immer wieder darauf hinwiesen, dass nur von einem langsamen Fortschritt, unter stetigem Anknüpfen ans historisch Gewordene, dauernde Besserung der Verhältnisse zu erwarten sei. In Frankreich vielmehr predigte man Wiederherstellung verlorener Menschenrechte auf jeden Fall und mit jedem Mittel. Dasselbe Volk, welches gehorcht, muss auch gebieten; nur unter Voraussetzung der Volkssouveränität allein hat das Recht zur Gesetzgebung und die Rechtsverwaltung Sinn. Das liessen sich die unter dem Drucke der Zeit stöhnenden Massen nicht zweimal sagen. Die Folge war die französische Revolution. In ihrem ganzen Verlaufe beweist sie, wie eine an sich richtige und wahre Idee in übertriebener und übereilter Verwirklichung für die Menschen ein grosses Unglück bedeutet (S. 663 u. 686).

Wir dürfen unsere Betrachtungen des Verhältnisses, in welchem Fichte zu seinen Vorgängern steht, nicht abschliessen, ohne noch ein System ins Auge gefasst zu haben, welches zwar in der Fichteschen Geschichte der Ethik nicht behandelt wird, dafür aber im Vorwort zum zweiten Bande des Fichteschen Systems der Ethik eine sehr günstige Beurteilung gefunden hat. Es ist dies die „spekulative Ethik“ von Chalybäus. Sie erschien im Jahre 1850, also gleichzeitig mit dem ersten Bande der Fichteschen Ethik.

Fichte fühlt sich diesem Systeme sehr nahe verwandt. Zwar geht Chalybäus einen anderen Weg als Fichte, und auch die Resultate der beiden Denker im einzelnen unterscheiden sich voneinander;

jedoch in einem Grundgedanken, dass nämlich höchste Sittlichkeit nur unter dem Einfluss des religiösen Bewusstseins möglich ist, stimmt unser Denker Chalybäus vollkommen bei.

Es befremdet ihn aber, wenn Chalybäus nun aus diesem Grundgedanken im scharfen Gegensatz zu Kant die Konsequenz zieht, dass nur unter dem Gefühle der Abhängigkeit von Gott sittliches Handeln möglich wäre. Fichte will nicht in und mit der Idee der Gottinnigkeit ein heteronomes Moment in das Moralprinzip aufnehmen. Der göttliche Wille offenbart sich in unserm ureigensten Grundwillen. Es gilt also nur, diesen recht zu deuten, so ersehen wir aus ihm den Willen Gottes. Auf diese Weise gelingt es Fichte, ohne die Autonomie des Sittengesetzes aufzugeben, dieses doch als ein göttliches Gebot zu betrachten.

Die Dreiteilung des Wirkungsgebietes der Moral in Familienleben, Staatsleben und Gottesreich, welche Chalybäus vornimmt, sei hier nur erwähnt. Eine ähnliche Einteilung zeigt die Gesellschaftswissenschaft Fichtes, aber ganz anders begründet und auch ganz anders verwendet als bei Chalybäus. Wesentlicher ist die Übereinstimmung, die beide Denker darin zeigen, dass sie die Seligkeit schon auf Erden beginnen lassen.

Im Gegensatz zu Chalybäus, der die Abgrenzung der Stufe des sittlichen Charakters von der des Naturells nicht kennt, behauptet Fichte die Notwendigkeit dieser Abstufung. Auch dass der Staat als blosses Schutzmittel der bürgerlichen Ehre hingestellt wird, will unserm Philosophen nicht gefallen.

Vielmehr ist der wahre Zweck des Staates, sowohl — unter Verwirklichung der Rechtsidee — den sittlichen Ideen den Weg zu bahnen als auch positiv die Sittlichkeit zu fördern.

In bezug auf die Religion sind beide Denker wieder ein und derselben Meinung. Vom göttlichen Geiste durchdrungen, bildet die ganze Menschheit einen ethisch-religiösen Organismus, der schon hier auf Erden ein versöhntes, seliges Leben offenbart. Von den historischen Religionen gibt das Christentum den geeignetsten Anhaltspunkt, um zur wahren Religion vorzudringen. Wir müssen es nur von seiner Schale befreien, mit welcher es im Laufe der Zeit durch falsche Interpretationen umgeben wurde, um die Religion der Zukunft zu erhalten. Aus Wort und Wandel des christlichen Religionsstifters haben wir nicht die Forderung eines vernunftwidrigen Glaubens herauszulesen, sondern einzig und allein die Forderung einer aus begeisterter Gottesliebe entspringenden schrankenlosen Menschenliebe und Selbstverleugnung.

II.

Die allgemeinen ethischen Begriffe und die Tugend- und Pflichtenlehre.

a) Die allgemeinen ethischen Begriffe.

1. Die ethische Ideenlehre.

„Die Ethik ist uns die Lehre vom Wesen des menschlichen Willens, von demjenigen, was als Grundwille ... die unmittelbaren und darum unter sich widerstreitenden Wollungen der Einzelnen innerlich bestimmt" (S. 1[1]).

Dem aufmerksamen Leser wird es nicht entgangen sein, dass wir verschiedentlich auf sittliche Ideen — wie Fichte die Elemente des sittlichen Prinzipes nennt — gestossen sind. Als wir das Verhältnis kennen lernten, welches Fichte zu Kant einnimmt, haben wir erfahren, dass unser Denker die Rechtsidee und die Idee der Gottinnigkeit als solche sittlichen Ideen betrachtet; und unsere Behandlung des Verhältnisses, in welchem Fichte zu seinem Vater und zu Krause steht, hat uns auf die Idee der ergänzenden Gemeinschaft aufmerksam gemacht. Diese drei machen

[1]) Von nun an beziehen sich die eingeklammerten Seiten bis auf weiteres auf die erste Abteilung des zweiten Bandes der Fichteschen Ethik.

nun nach Fichte den eigentlichen Grundwillen des Menschen aus. Wir werden darum von ihnen zuerst zu hören bekommen.

Sodann haben wir gefunden, dass unser Denker in Polemik gegen Schleiermacher und Chalybäus eine Trennung von Naturell und Charakter forderte. Ihnen wendet Fichte, nachdem er sich durch Beantwortung der Frage nach der Willensfreiheit den Weg gebahnt hat, zum zweiten seine Betrachtungen zu, indem er sowohl beide Gebiete gesondert ins Auge fasst als auch den Übergang des Willens von einem zum andern untersucht.

Drittens möge sich der Leser erinnern, dass uns bei Kant, dem älteren Fichte, Schelling-Hegel je einer und bei Schleiermacher alle drei der moralischen Begriffe Pflicht, Tugend und Güter begegnet sind. Jedem dieser Begriffe widmet Fichte eine ausführliche Darstellung.

Es erscheint uns ratsam, zu dieser letzteren Einteilung von vornherein kritisch Stellung zu nehmen. Unter Tugend versteht unser Philosoph die dauernde, auf das Gute gerichtete Gesinnung, während Pflicht die einzelne Darstellung des guten Willens in einer bestimmten sittlichen Handlung bedeutet und der Ausdruck Güter die Zwecke bezeichnet, welche der gute Wille zu erreichen bestrebt ist. Soweit hätten wir gegen unsern Denker nichts einzuwenden. Wenn wir nun aber weiter sehen, in welch gezwungener Weise eine gesonderte Tugend-, Pflichten- und Güterlehre daraus entsteht, können wir ihm nicht mehr zustimmen. Schon dass er die beiden Begriffe Tugend und Pflicht in zwei

getrennten Abschnitten behandelt, erachten wir als sehr unzweckmässig, denn beide Begriffe gehören eng zusammen und können nur dann richtig verstanden werden, wenn bei der Darstellung des einen Begriffes ständig auf den anderen Bezug genommen wird.

Noch mehr aber haben wir gegen die Güterlehre einzuwenden. Fichte versteht nämlich unter Güterlehre nichts anderes als die „Gesellschaftswissenschaft". Nun gelingt es ihm freilich vermöge seines eigentümlichen Standpunktes, eine enge Beziehung zwischen den ethischen Gütern und den einzelnen Gemeinschaftsformen der Gesellschaft herzustellen[1]); das wird uns aber nicht hindern, unsere natürliche Auffassung beizubehalten, welche die ist, dass ein ethisches Gut und eine Form der Gesellschaft an und für sich zwei ganz verschiedene Dinge sind. Ein ethisches Gut ist jeder durch eine sittliche Handlung verwirklichte Zweck, wobei es im Prinzip ganz gleichgültig ist, ob dieser Zweck die Bildung oder Förderung irgend einer Form der Gesellschaft einschliesst oder nicht. Eine ethische Güterlehre würde die Formen der Gesellschaft nur insoweit zu berücksichtigen haben, als sie zur Verwirklichung der ethischen Güter beizutragen vermögen. Die Gemeinschaftsformen würden also in einer Güterlehre ihren Platz unter den ethischen Mitteln finden. Eine Gesellschaftswissenschaft dagegen hat auf alle Gesellschaftsformen Bezug zu nehmen, die das menschliche Leben aufweist,

[1]) Vergl. S. 91 f. ds. Arbeit.

gleichgültig ob diese sittliche Zwecke verfolgen oder nicht. Wollte sie den Wert einer Gesellschaftsform allein mit dem Massstabe der Sittlichkeit messen, so verführe sie — um einen Vergleich heranzuziehen — ebenso einseitig wie eine Pädagogik, die nur die sittliche Ausbildung des Zöglings im Auge hat. Von solcher Einseitigkeit ist freilich Fichtes Gesellschaftswissenschaft weit entfernt; gerade darum aber durfte er sie nicht Güterlehre nennen.

Bevor uns unser Denker in das eigentliche Gebiet der Ethik hineinführt, will er zunächst ihr Verhältnis zu andern philosophischen Disziplinen andeuten und ihr Gebiet von diesen abgrenzen. Am nächsten liegt hier die Metaphysik. Diese hat es nach Fichte mit einer Stufenreihe von Mitteln und Zwecken zu tun. Zunächst hat jedes Weltwesen den Zweck, seine eigene Vollkommenheit zu erreichen, sodann aber haben alle andern den Zweck, dem höchsten Erdenwesen, dem Menschen, zur Vollendung zu dienen. Ihm sind alle andern Naturprozesse untergeordnet, weil sich in seinem ethischen Bestreben der schöpferische Wille Gottes offenbart und er insofern ein „demiurgisches Prinzip" darstellt, „indem er das Ansichseiende (Vorweltliche) durch seine Freiheit in die Wirklichkeit ausführt" (S. 20). Insofern sich nun jene Vollendung des Menschen als höchstes Gut zeigt, welches für den einzelnen Glückseligkeit bedeutet und für die Gesamtheit das Reich Gottes, leitet die Metaphysik in die Ethik über.

Eine metaphysisch-anthropologische Betrachtung des Menschen offenbart uns ihn als Doppelwesen.

Einerseits gehört er innerhalb des Menschengeschlechtes dieser Erde an. Als solcher hat er in der Zeit seinen Anfang und sein Ende. Andererseits ist er Geist, ein Teil des göttlichen Geistes und als solcher ungeworden und unsterblich [1]). Diesen Teil des Menschen meint Fichte, wenn er ihn als Mitglied der Menschheit bezeichnet. Die ethischen Ideen erscheinen unserm Philosophen, von hier aus gesehen, als „Die Nachwirkung (Nachhall, der Anamnese Platons vergleichbar) der vorweltlichen Einheit des Menschengeschlechtes bis in sein unmittelbares Bewusstsein hinab" (S. 19). Innerhalb des Menschengeschlechtes zeigt sich uns der Mensch seinem seelischen Organismus nach als vollkommenstes Tier. Dieselben Kräfte, welche vereinzelt im Tierreich auftreten, haben sich in ihm zu harmonischer Vollendung vereinigt. Nicht nur die Wissenschaften beweisen diese seine Verwandtschaft mit dem Tierreich, sondern auch das Mitgefühl, welches der Mensch gegen die Tiere hegt. Aus letzterem ergeben sich die Pflichten gegen die Tiere, welche Fichte in noch höherem Masse in seine Ethik aufnehmen will, als dies in der bisherigen Moralphilosophie geschehen ist (S. 20).

Die Anthropologie hat zu zeigen, dass der Mensch nicht bloss Seele, sondern durch die Gegenwart der Ideen in seinem Bewusstsein auch Geist ist. Diese Wissenschaft nimmt ihren Ausgang von den sinnlichen Trieben des Menschen.

[1]) Vergl. Fichtes Schrift: „Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer" (erschienen in der Dykschen Buchhandlung, Leipzig 1855).

Hier ist der Mensch nur Selbsterhaltungstrieb, allein darauf bedacht, sich selbst und seine Gattung zu erhalten. Schon nach dieser Seite hin ist er individualisiert durch Geschlechtsunterschiede, Rassen- und Volksabstammung usw., welches alles aber nur eine Versinnlichung seines Genius darstellt. (Mit dem Worte Genius bezeichnet Fichte eigentümlicherweise die geistige Individualität des Menschen. Alle diejenigen Merkmale werden unter diesem Begriffe zusammengefasst, welche die höheren Denk-, Gefühls- und Willensfunktionen eines einzelnen Menschen von den höheren Denk-, Gefühls- und Willensfunktionen anderer Menschen unterscheiden.)

Eine eigentümliche Deutung findet bei Fichte der Begriff „praktische Philosophie". Unter diesem Namen fasst er die spekulative Ästhetik, die spekulative Ethik und die spekulative Religionslehre zusammen. Uns interessiert hier nur, was Fichte in diesem Zusammenhange von der spekulativen Ethik aussagt. Die sittlichen Ideen sind auf „Hervorbildung (auch) einer äusserlichen Gemeinschaft gerichtet; ein Reich fester äusserer Ordnung wird gegründet, in welchem alle idealen Strebungen der Menschheit ihre sichere Stelle und ihr Recht behalten". Indem die spekulative Ethik dies darstellt, erhält sie „dadurch äusserlich einen universalen, auch über die andern Gebiete der praktischen Philosophie sich erstreckenden Charakter" (S. 26).

Grundlegend für die Fichtesche Ethik und besonders für die ethische Ideenlehre ist die Auffassung, dass der Einzelne sowohl Genius als „urbezogen" ist (mit dem Worte urbezogen meint

Fichte die ursprüngliche Veranlagung des Menschen zur Gemeinschaftsbildung). Demgemäss findet sich auch in der Geschichte nie Einzel- oder Kollektivexistenz voneinander getrennt. Keiner dieser beiden Zustände ist eher zu denken als der andere. Indem sich der Mensch seiner eigenen Existenz bewusst wurde, fand er sich schon in einer Genossenschaft vor, sei es auch nur die Familie (S. 31). Dieses Leben des Einzelnen in der Gemeinschaft ist nun aber nicht nur tatsächlich vorhanden, sondern auch zu beider Existenz unbedingt notwendig. Nur in der Vollkommenheit der Gemeinschaft findet der Einzelne die Möglichkeit zu eigener Vollkommenheit, und umgekehrt nur aus der Vollkommenheit des Einzelnen erwächst die vollkommenste Gemeinschaft (S. 32).

Vielfach zeigt die Geschichte ein Missverständnis dieses Verhältnisses, so z. B., wenn die Kirche des Mittelalters und wenn der Absolutismus die Selbständigkeit der Einzelnen möglichst zu unterdrücken suchte, oder wenn umgekehrt der Protestantismus sich in zahllose Sekten zersplittert und der moderne Radikalismus und Liberalismus die Willkür des Einzelnen in Revolutionen sich ausleben lässt (S. 32 f.).

Aus dieser Untrennbarkeit von Einzel- und Kollektivexistenz folgt für unseren Philosophen ohne weiteres, dass Einzel- und Kollektivpersonen (wie Staat, Kirche usw.) sich in gleicher Weise zu den drei ethischen Begriffen der Tugend, der Pflichten und der Güter zu verhalten haben. Sowohl in der Gemeinschaft wie im Einzelnen hat sich dieselbe tugendhafte Gesinnung zu offenbaren, für beide

haben Rechts- und Liebespflichten dieselbe Verbindlichkeit, und ein jedes Gut ist dieses sowohl für die Gemeinschaft wie für den Einzelnen (S. 33).

Weiterhin ist aus dieser notwendigen Verknüpfung von Einzel- und Kollektivexistenz der Ursprung der sittlichen Ideen zu ersehen. Die Wurzel der Rechtsidee zunächst ist der Anspruch des Einzelnen auf freie Entwicklung seiner geistigen Individualität, seines Genius, innerhalb der Gemeinschaft. In der Grundeigenschaft, in der Freiheit sind sich alle Genien gleich, verschieden sind sie nur durch ihren Inhalt; beides aber, ihre Grundeigenschaft und ihren Inhalt, erhalten sie nur in der Gemeinschaft. Ebenso unmittelbar darum, wie sich der Genius seiner eigenen Freiheit bewusst wird, muss er auch die seiner Mitgenien voraussetzen. Schon auf der untersten Kulturstufe macht sich diese Reflexion im Bewusstsein des Menschen bemerkbar. Man geht hier so weit, dass man sogar unvernünftigen Gegenständen, wie z. B. den Naturelementen, freie Selbstbestimmung unterschiebt. Diese Reflexion in die Praxis übersetzt legt jedem Menschen, welcher für sich Freiheit beansprucht, zugleich die Verpflichtung auf, auch die fremde Freiheit anzuerkennen und aus diesem Grunde die eigene Freiheit auf ein festes Mass zu beschränken. Der Ausdruck dieser Einschränkung nun ist das Recht (S. 36).

Hiermit zeigt uns Fichte, wie die Wirksamkeit der Rechtsidee erst eine Folge bestimmter Freiheitsverhältnisse, erst die Normierung dieser an sich schon bestehenden Freiheitsverhältnisse ist. Darum verwirft er, wie wir ja schon wissen, den Kantischen

Ausdruck „angeborenes Recht“ (gleich Recht auf Freiheit[1]).

Mit diesen Untersuchungen haben wir aber nur eine Seite der Wurzel der Rechtsidee kennen gelernt. Der Anspruch des Einzelnen auf freie Entwicklung seiner geistigen Individualität besagt mehr als einen Anspruch auf blossen Schutz gegen Störungen dieser Entwicklung. Die Gemeinschaft hat auch die Pflicht, diese Entwicklung eines jeden Genius positiv zu fördern. Daraus folgert Fichte, dass die Gemeinschaft jedem ihrer Mitglieder gleiche Gelegenheit zu geistiger und sittlicher Ausbildung zu gewähren habe und ebenso, dass der Einzelne berechtigten Anspruch auf einen seiner geistigen Eigentümlichkeit gemässen Beruf hat (S. 38).

Man hat nun wohl die Unterscheidung zwischen natürlichem und anerkanntem Recht gemacht. Diese will Fichte nicht gelten lassen. „Alles Recht ist anerkanntes Recht“ (S. 42). Ein natürliches Recht gibt es nicht, sondern, was sich als solche Ursprünglichkeit der Rechtsidee darstellt, ist nichts anderes als der Rechtstrieb im Willen, dem ein ursprüngliches Rechtsgefühl im Bewusstsein entspricht.

Dieses Rechtsgefühl im Bewusstsein ist eine Idee a priori (S. 43). Man hat gegen die Apriorität der Rechtsidee alle möglichen Argumente ins Feld geführt Am häufigsten wird auf die Erscheinungen menschlicher Grausamkeit hingewiesen. Abgesehen davon, dass sich für diese Tatsachen in den allermeisten Fällen psychologische Erklärungen finden

[1]) Vergl. S. 10 dieser Arbeit.

lassen, welche ihnen jegliche Beweiskraft gegen die Apriorität der Rechtsidee nehmen müssen, ist vor allen Dingen auf das Moment der Zufälligkeit hinzuweisen, mit welchem jede Idee a priori behaftet erscheint, sobald sie uns in empirischer Gestalt entgegentritt. In den allermeisten Fällen ist es die Selbstsucht, welche die Wirksamkeit der Rechtsidee trübt. Fragen wir aber dort an, wo die Selbstsucht nicht mitredet, wenden wir also unsere Aufmerksamkeit dem Urteile zu, welches von Nichtbeteiligten über die Grausamkeit gefällt wird, so ist das Argument vollständig entkräftet. Denn darin, dass die Grausamkeit, wenn sie von einem anderen Menschen verübt wird, rechtswidrig ist, stimmen alle Menschen überein (S. 43 ff.).

Wie gesagt, nehmen wir die Rechtsidee zuerst in der Form des Rechtstriebes wahr. Von ihm aus tritt sie in reflektierendes Bewusstsein. Erst hier erlangt sie die Stetigkeit, welche das römische Recht mit den Worten ausdrückt: „Justitia est constans et perpetua voluntas (suum cuique tribuendi)“ (S. 46).

Es ist soeben darauf aufmerksam gemacht worden, dass die Rechtsidee nie rein, sondern stets mit Zufälligkeiten behaftet in die Erscheinung tritt. Äussere Verhältnisse, wie zum Beispiel Klima und Lebensweise der verschiedenen Völker, bedingen verschiedene Formen des Rechtes. Mit der Veränderung dieser Verhältnisse ändern sich die Rechtsformen. Auf diese Tatsache gründet Fichte das Moment der Perfektibilität. Der gesamte weltgeschichtliche Prozess, so sagt er, zeigt in einer

stetigen Annäherung des gegebenen Rechtes an das der Idee nach sein sollende eine langsame, aber sichere Vervollkommnung (S. 47).

Die historische Erforschung des Rechtsursprunges hat drei nacheinander sich öffnende Rechtsquellen ergeben und dementsprechend zur Unterscheidung von „Gewohnheitsrecht", „gesetzlichem Recht" und „Juristenrecht" geführt. Unser Philosoph schliesst sich dieser Einteilung an, indem er aber betont, dass Rechtsquelle im eigentlichen Sinne einzig und allein die Rechtsidee sei (S. 51).

Das Gewohnheitsrecht erwächst unwillkürlich aus den beiden vorhin erörterten Elementen, der Rechtsidee und den äusseren Verhältnissen. In ihm wiegen noch die individuellen Züge desjenigen Ortes und Volkes vor, wo es entstanden ist. Alle geschriebenen Gesetzbücher sind nun anfangs weiter nichts als eine Formulierung des Gewohnheitsrechtes, und die charakteristischen Merkmale dieser primitiven Rechtsform reichen bis in die Gesetze der zivilisiertesten Völkerschaften hinein.

Auf dieser untersten Stufe bedarf das Recht sinnfälliger Ausdrucksmittel, wie zum Beispiel des Herrscherstabes, der Adelswappen usw.; jedoch haben diese zu verschwinden, wenn das Gewohnheitsrecht durch die Stufe des gesetzlichen Rechtes abgelöst wird. Es ist darum nicht zu verstehen, sagt Fichte, dass man noch heute den Herrschaftsinsignien und den Adelswappen irgendwelche Bedeutung beilegt (S. 53).

Man hat viel darüber gestritten, ob das Gewohnheitsrecht künstlich in das Volk hineingebildet

sei oder ob es vermöge einer gewissen Naturnotwendigkeit aus dem Volke selbst hervorgegangen sei. Unser Philosoph will weder der einen noch der anderen Ansicht zustimmen. Die Geschichte bis in ihre sagenhaften Anfänge hinein spricht immer nur von einem Gesetzgeber, wenn es sich um die Entstehung eines neuen Rechtes handelt. Darum ist anzunehmen, dass jedes neue Recht zunächst einem einzigen Menschen klar bewusst geworden ist und dieser dann aus seiner genialen Ursprünglichkeit heraus seinen Mitmenschen offenbart hat, was ihnen allen längst ahnend vorgeschwebt hatte; wie überhaupt jede geistige Bewegung innerhalb der Geschichte durch einen Einzelnen nicht nur den ersten Anstoss, sondern auch die bestimmte Richtung erhalten hat (S. 54f.).

Auf der zweiten Stufe seiner Entwicklung tritt uns das Recht als ein gesetzlich verkündetes entgegen. Obrigkeit und Untergebene legen ihr Verhältnis zueinander im Gesetze fest, welches mit dem Akte der Verkündigung ein schlechthin geltendes wird. Erst eine neue Verkündigung kann die Gültigkeit aufheben, nicht aber die Meinung des Einzelnen, „und wenn sie auch die bessere wäre“. Dafür hat der Einzelne bei der Gesetzgebung mitzusprechen. Es sollte immer bedacht werden, dass ein Gesetz den allgemeinen Rechtswillen des gesamten Volkes zum Ausdruck zu bringen hat und dass ein neues darum nur unter Mitwirkung oder Zustimmung der Volksvertretung zustande kommen darf, vorausgesetzt, dass eine solche Volksvertretung vorhanden ist (S. 56). Es ist dabei der „künstle-

rische“ Teil[1]) in der Aufgabe des Gesetzgebers, nach und nach alle partikularen oder provinziellen Rechte zu entfernen und so die Gültigkeit eines bestimmten Gesetzes für immer weitere Kreise möglich zu machen. Die Verallgemeinerung des Rechtes bis zu einem Gesetze für die gesamte Menschheit überhaupt schwebt Fichte als Endziel dieser Entwicklung vor (S. 57).

Die wissenschaftlichen Grundlagen hierfür hat das „Juristenrecht“ oder „das Recht der Wissenschaft“, wie Fichte die dritte Form des Rechtes auch nennt, zu liefern. Hier gilt es, aus dem gegebenen Rechte in historisch-philosophischer Forschung den inneren Kern, nämlich die zugrunde liegende Rechtsidee herauszuheben. Hierbei ist stets auf das Gewohnheitsrecht zurückzugreifen, und dessen beide Seiten müssen gleiche Berücksichtigung finden. Sowohl den äusseren Verhältnissen, unter denen das Recht sich gebildet hat, und auf welche es sich bezieht, muss Rechnung getragen werden, als auch der allgemeinen Rechtsidee. Es ist falsch, sagt unser Philosoph, wenn in England noch[2]) eine solche Menge von Vergehen mit dem Tode bestraft werden (S. 52). Das heisst ein Festkleben am Historischen. Ebenso falsch aber auch wäre es, nun die Todesstrafe allzufrüh

[1]) Ein Kunstwerk nennt Fichte jedes Erzeugnis der höheren Denk-, Gefühls- und Willensvermögen des Menschen (vergl. Erklärung des Ausdrucks Genius auf S. 35 dieser Arbeit).

[2]) Natürlich ist an die vierziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts zu denken.

abzuschaffen. Das hiesse ein Überstürzen des an sich Richtigen. Schon Goethe erkannte dieses und warnte vor einer solchen verfrühten Abschaffung der Todesstrafe (S. 52 f.).

Die Rechtsidee ist ohne die Idee der ergänzenden Gemeinschaft inhaltlos, für dieselbe aber notwendige Voraussetzung. Der metaphysische Grund der ergänzenden Gemeinschaft ist uns nicht mehr unbekannt. Infolge ihres gleichen, göttlichen Ursprunges waren alle Genien durch innere Eigentümlichkeit aufeinander bezogen. Dieses Urbezogensein findet nun seinen Ausdruck sowohl im Gefühle, als im Willen des Einzelnen. In zwei Formen tritt es im Willen zutage: als Ergänzungstrieb und als Ergänzungsbedürfnis. Im Gefühle stellen sich beide Formen als Liebe dar. „Ohne Liebe vermag niemand zu sein; aber der menschlichen Liebe genügen nur Geister und Geistiges; richtet sie sich auf Totes und Zufälliges, so sinkt damit die Menschennatur unausbleiblich und immer tiefer unter ihr eigentliches Wesen herab“ (S. 60).

In bezug auf ihre Objekte nimmt diese Liebe eine dreifache Gestalt an. Sie ist zunächst „Ergänzenwollen“ des weniger Vollkommenen, wie es in unmittelbarer Gestalt in der Mutterliebe zutage tritt und als höchste Vollendung in der Liebe Gottes für sein Geschöpf zu denken ist; im bewussten Charakter nehmen wir es als begeisterte Selbstaufopferung für die leidende Menschheit wahr. Sodann ist jene Liebe „Ergänztwerdenwollen“ vom Vollkommeneren, welches sich in edelster Gestalt als Liebe des Geschöpfes zu Gott, auf natürlichster

Stufe als Kindesliebe und beim sittlichen Charakter als Ehrfurcht, Demut und Vertrauen zum sittlich höher stehenden anderen Menschen darstellt. Und drittens ist jene Liebe wechselseitige Anziehung zwischen gleich Vollkommenen, die in der Geschlechtsneigung am unmittelbarsten in Erscheinung tritt und sich im sittlichen Charakter als eine neidlose Freundschaft gleich vollkommener Geister offenbart (S. 60 f).

Die ergänzenwollende Liebe gibt sich einmal als passive Teilnahme kund, sodann als Mitgefühl und Wohlwollen. Wir übertragen mit ihr sozusagen den Selbsterhaltungstrieb auf ein fremdes Ich, und beweisen damit, dass wir im tiefsten Grunde mit ihm vereint sind (S. 63 f). Das Wohlwollen ist das uneigennützigste Gefühl, denn in ihm überwinden wir unsern unmittelbarsten, sinnlichsten Trieb, den Selbsterhaltungstrieb. Diesem gegenüber erscheint das Wohlwollen als ein Gebot, welches als Ausdruck unseres ursprünglichsten Grundwillens sich mit unbedingter Gültigkeit ankündigt (womit Fichte nicht gesagt haben will, dass die Idee, welcher es entspringt, durch keine höhere ergänzt werden könnte (S. 65).

Zum andern ist die Idee der ergänzenden Gemeinschaft Ergänztwerdenwollen. „Der Mensch ist an sich nicht dergestalt allgenugsam und bedürfnislos, wie ihn der vorige Standpunkt zeigte. Diese Vollkommenheit kann er erst gewinnen infolge eines geistig-ethischen Bildungsprozesses“ (S. 66). Damit dieser Prozess vor sich gehen kann, bedarf er anderer Menschen. Daraus erklärt sich das

Ergänzungsbedürfnis. Auch dieser Trieb ist ein rein ethischer, denn die Vervollkommnung wird nicht angestrebt um selbstsüchtiger Befriedigung willen, sondern die Hervorbildung des menschlichen Genius ist das Ziel. Beide Seiten der Idee der ergänzenden Gemeinschaft vereinigen sich in dem Bestreben, das Menschengeschlecht zur Menschheit hinaufzubilden. Alle aus den ethischen Ideen entspringenden Gemeinschaften, wie Familie, Geselligkeit, Staat, Kirche sind nur Ansätze zu einer die ganze Menschheit umfassenden Gemeinschaft, welche die Idee der Menschheit darstellt (S. 68).

Diese Idee der Menschheit nimmt einerseits in ihrer Verwirklichung einen stetig anwachsenden Umfang an, andererseits aber liegt ihre Vollendung im Unendlichen. Dem sittlichen Geiste, der im Reichtum seiner Gefühle die ganze Menschheit in gewaltiger Liebe umfassen möchte, könnte aus der Tatsache, dass er doch nur an einem verschwindend geringen Teile der Menschen seine Liebe betätigen kann, der Grund einer tiefen Unzufriedenheit erwachsen. Da stellt sich nun ihm zum Troste die Idee der Gottinnigkeit ein. Der Teil der Menschenliebe, welcher keine Befriedigung finden kann, spricht sich im Gefühle überquellender Gottesliebe aus und findet zugleich in diesem Gefühle volle Genüge. Indem nämlich in Gott die gesamte Menschheit beschlossen liegt, wird die Idee der Menschheit in der Gottesliebe auf ideale Weise verwirklicht (S. 70).

Noch ein anderer Trost entspringt dem Menschen aus dem Gottinnigkeitsgefühle, nämlich der Glaube

an die Güte, Allgegenwart und Allmacht Gottes, der ihm bei allen sittlichen Handlungen helfend zur Seite steht. Im Glauben wird ebenfalls der Idee der Menschheit auf ideale Weise genügt, aber nun nicht, wie bei der Liebe im Gefühle, sondern in Hinsicht auf das ethische Handeln (S. 71).

In dritter Gestalt beweist sich die Idee der Gottinnigkeit als feste Hoffnung, dass das Böse immer mehr verschwinden werde und die ethischen Ideen immer mehr ihre Verwirklichung finden werden. Es ist der Glaube an die menschliche Perfektibilität in Gott (S. 72). Glaube, Liebe, Hoffnung sind also die drei Formen, in welchen der Mensch die Idee der Gottinnigkeit erfasst.

Analog der Rechtsidee, welche den Staat als Rechtsinstitut hervorbringt und analog der Idee der ergänzenden Gemeinschaft, welcher der Staat als sittliches Institut entspringt, erzeugt auch die Idee der Gottinnigkeit ein Gemeinwesen, nämlich die Kirche. Diese ist ein Bund der Gesinnung zur Kräftigung der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung und damit zur Ausbildung der sittlichen Vollkommenheit. Während nun bei der Rechtsidee die verschieden gearteten Willen der Individuen zu einer Abgrenzung der Wirkungsgebiete der einzelnen Willen drängen, zu welchem Behufe der Staat als Rechtsinstitut nötig ist; und während bei der Idee der ergänzenden Gemeinschaft die verschiedenen Fähigkeiten der einzelnen Individuen zu einer ergänzenden Vereinigung im Staate als sittlichem Institute führen, ist das Einende bei der

Idee der Gottinnigkeit die Gleichheit der Einzelnen, indem sich alle ihres gemeinsamen Urgrundes in Gott bewusst werden. Immer weiter wird diese Gemeinde der Heiligen sich ausbreiten, bis sie endlich als eine Universalkirche die gesamte Menschheit umfasst (S. 74). Die einzelnen Mitglieder der Kirche werden von ihr als Kinder Gottes — also nach ihrer ewigen Seite hin — aufgefasst. Es ist darum das ewige Reich Gottes, welches durch die Kirche in unsere Zeitlichkeit hineinragt.

Wir wollen diese Fichtesche Ideenlehre nicht verlassen, ohne ihr eine kurze Kritik gewidmet zu haben. Gewiss spricht aus ihr eine grosse Gedankentiefe. Trotzdem aber können wir ihr nicht überall zustimmen. Es erscheint uns zu gewagt, den Menschen mit seinem sittlichen Streben in der Weise aus dem Zusammenhange der Natur herauszureissen, wie es Fichte tut. Unseres Erachtens sollte man einfache und natürliche Tatsachen des Lebens, solange es irgend geht, auf einfache und natürliche Weise zu erklären suchen. Eine solche natürliche Erklärung der ethischen Erscheinungen ist aber möglich, sobald wir sie in der Weise der englischen Moralphilosophen auf ein dem Menschen angeborenes Wohlwollen zurückführen. Dieses wieder lässt sich ganz zwanglos als ein Instrument der zweckmässig waltenden Natur auffassen.

Wir müssen es von unserm Standpunkte aus aufrichtig bedauern, dass Fichte, der den Selbsterhaltungstrieb des Menschen als ein Werkzeug ansieht, dessen sich die Natur bedient zur Erhaltung und Entwicklung einer bestimmten Lebens-

form[1]), und der, wie wir noch sehen werden, selbst davon überzeugt ist, dass die Natur mit dem Selbsterhaltungstriebe allein dem Menschen ein Danaergeschenk mitgeteilt hat, nicht weiter nach einer natürlichen Ergänzung des Selbsterhaltungstriebes gesucht hat. Hat er doch selbst gelegentlich der Darstellung der englischen Moralphilosophie den Begriff des Wohlwollens als das einzige Prinzip bezeichnet, aus welchem sich das Sittengesetz unter Vermeidung metaphysischer Spekulationen zwanglos ableiten lässt. Und in der Tat, die Natur hätte ihre Sache sehr schlecht gemacht, wenn sie dem Menschen neben dem Selbsterhaltungstriebe nicht den Trieb des Wohlwollens verliehen hätte. Nicht erhalten, sondern zerstören würde sich in diesem Falle das Geschlecht der Menschen. Das natürliche Wohlwollen ist unbedingt notwendig, wenn man anders die Verleihung des Selbsterhaltungstriebes nicht als ein grosses Versehen der Natur auffassen will. Wir für unsern Teil würden nicht einen Augenblick zögern, aus diesem natürlichen Wohlwollen, das freilich der Leitung der menschlichen Vernunft bedarf, die gesamten ethischen Tatsachen des Lebens zu erklären. Diese unsere eigene Ansicht näher zu begründen, ist hier aber nicht der rechte Ort. Nur die Problemstellung als solche sollte angedeutet werden, weil sie bei einer teleologischen Naturanschauung, die auch Fichte vertritt,

[1]) Vergl. S. 55 dieser Arbeit. Fichte sagt, der Mensch sei mit dem Selbsterhaltungstriebe „dem allgemeinen organischen Prozesse verhaftet“. Wir sagen, dass dieses der Mensch in gleicher Weise mit dem Triebe des Wohlwollens ist.

sich eigentlich von selbst ergeben muss, von Fichte aber trotzdem gänzlich übersehen worden ist.

Ebensowenig wie wir der metaphysischen Begründung der Idee der ergänzenden Gemeinschaft zustimmten, sind wir nun mit ihrem tatsächlichen Inhalte einverstanden. Ein Zurückführen der Sittlichkeit auf ein Streben des Menschen nach ergänzender Gemeinschaft halten wir für wenig glücklich. Wo die Sittlichkeit überhaupt mit einem solchen Streben in Zusammenhang gebracht werden kann (und das ist gewiss sehr oft unmöglich), da scheint uns die Sittlichkeit das Ursprüngliche zu sein und aus ihr erst alles Streben nach Ergänzung hervorzugehen. Der sittliche Wille[1]) ist zu gewaltig, als dass er sich mit dem zufrieden geben könnte, was er mit den menschlichen Fähigkeiten in unausgebildeter Form zu leisten vermag. Daher ist es kein Wunder, dass der Mensch danach strebt, seine Natur dem sittlichen Willen immer angemessener zu machen, das heisst, sich sittlich zu vervollkommnen und dass er zu diesem Zwecke die Gemeinschaft und Ergänzung anderer Menschen sucht. Andererseits findet der sittliche Wille des Menschen, der unserer Meinung nach einzig und allein die Glückseligkeit anderer zum Ziele hat, keinen geeigneteren Ort seiner Auswirkung als die Unvollkommenheit der andern; was Wunder darum, dass er die andern ergänzt?

---

[1]) Einen positiven Nachweis für den Ursprung des sittlichen Willens zu erbringen, gehört nicht zu unserer Aufgabe; wo wir aber diesen Ursprung suchen würden, haben wir nicht verschwiegen.

Auch die allzu nahe Verwandtschaft, in welche Fichte Recht, Moral und Religion zueinander treten lässt, will uns nicht gefallen. Wie sicherlich die Moral gar nicht der Handlangerdienste des Rechtes bedarf (denn oft sehen wir gerade da, wo die Rechtsverhältnisse in argen Verfall geraten sind, die Sittlichkeit ihre schönsten Blüten treiben), so halten wir auch dafür, dass ohne Religion eine hohe Stufe der Sittlichkeit zu erreichen ist. Beweise hierfür liefert jedes Blatt der Geschichte. Natürlich soll hiermit die hohe Bedeutung des Rechtes und der Religion für die Sittlichkeit der Menschheit in keiner Weise geleugnet werden; nur eine notwendige Verknüpfung der drei Gebiete verwerfen wir, weil sie uns der Natur der Sache zuwiderzulaufen scheint.

Dass wir die Zurückführung der Moral auf eine Idee a priori nicht billigen, geht wohl aus unserer bisherigen Kritik ohne weiteres hervor. Ebenso lassen sich unserer Meinung nach auch Recht und Religion nicht aus apriorischen Ideen erklären. Jedoch haben wir eine Erklärung dieser beiden Erscheinungen nicht zu geben. Diese Probleme gehören nicht in die Ethik, sondern in die Rechtsphilosophie bezw. Religionsphilosophie.

2. Naturell und Charakter.

Nachdem uns nun unser Philosoph die ethischen Ideen als solche gezeigt hat, schiene es vielleicht angebracht, sogleich ihr Wirken und Weben im Naturell und Charakter des Menschen zu untersuchen. Jedoch ganz richtig erkennt Fichte, dass letztere Unterscheidung überhaupt nur gemacht

werden kann, wenn die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens beantwortet ist. Dieses Problem als solches gehört zwar in die Psychologie, seine Konsequenzen jedoch sind für die Ethik und besonders für die Ethik Fichtes von solcher Tragweite, dass er Stellung zu dieser Frage nehmen muss.

Solange man bei der Untersuchung dieses Problems den Menschen unabhängig von dem ganzen Weltzusammenhange betrachtet hat, hat man nie zu einer befriedigenden Antwort kommen können. Wie jedes Weltwesen, so unterliegt auch der Mensch unbedingt dem Kausalgesetze. Es würde unsere ganze Anschauung von der einheitlichen und harmonischen Weltgestaltung über den Haufen werfen, wenn wir annehmen wollten, dass der menschliche Wille unabhängig von allen Einflüssen in freier Willkür sich entscheidet (S. 79 f.). Gegen solchen Indeterminismus macht unser Denker aufs entschiedenste Front. Der menschliche Wille ist durchaus abhängig von äusseren Einwirkungen; aber sie bilden nur die eine Seite der Notwendigkeit seiner Handlungen. Wie bis in die physikalisch-mechanischen Erscheinungen hinein jeder Weltvorgang neben der allgemeinen Gesetzmässigkeit Züge trägt, die ihm eigentümlich sind, so auch die menschliche Handlung. Es ist der innere menschliche Grundwille, der als zweite mit Notwendigkeit wirkende Kraft zu den äusseren Einflüssen hinzutritt (S. 82). Jede Handlung ist darum das gemeinsame Produkt der inneren und äusseren Notwendigkeit. In dieser inneren Notwendigkeit liegt der Quell der Freiheit. Infolge

des sie treffenden Reizes bestimmen sich alle realen Weltwesen gemäss ihrer inneren Individualität. Je grösser die Vollkommenheit eines solchen Wesens ist, um so ausgedehnter sind auch seine „inneren Notwendigkeiten“ und um so mehr Freiheit besitzt es (S. 84). Der Mensch ist also insofern frei, als er in seiner Entscheidung „unabhängig von jeder bloss äusseren Determination ist“ (S. 86).

Damit ist aber über den Begriff der Wahlfreiheit noch nichts ausgesagt. Was ist nun Wahl? Um diese Frage beantworten zu können, müssen zwei Faktoren vorausgesetzt werden, zunächst das Bewusstsein verschiedener Möglichkeiten, sodann die Neigung für eine bestimmte Möglichkeit. Das Entscheidende ist nun aber nicht, wie man oft fälschlich gemeint hat, das Bewusstsein, sondern die Neigung. „Freiheit, von hier aus betrachtet, ist das Vermögen, seiner Neigung oder, wenn die Neigungen und Motivationen streiten, der stärkeren, dauernden Neigung zu folgen“ (S. 87). Der menschliche Wille ist frei, aber die einzelne Handlung sowohl wie die innere Entscheidung ist notwendig bedingt.

Die Neigung nun ist Ausfluss des Charakters des Wollenden. Würden wir darum den Charakter als etwas unveränderlich Feststehendes betrachten, so würden auch die Neigungen des Menschen von seiner Geburt an unveränderlich feststehen und damit die Wahlfreiheit aufgehoben sein. Als Vertreter eines solchen Determinismus führt Fichte Schopenhauer an. Wenn man konsequent sein will, sagt unser Philosoph, so kann man auch von diesem

Standpunkte aus den Menschen für seine Handlungen nicht verantwortlich machen (S. 87). Gegenüber dieser Theorie von der Beharrlichkeit des menschlichen Charakters vertritt Fichte die Auffassung, dass der Charakter des Menschen zwar in seiner Grundlage „urbestimmt" ist, aber in der praktischen Erscheinungsform sich unablässig verändert. „Wahlfreiheit heisst daher in ihrem tiefsten und gründlichsten Sinne nicht mehr das Vermögen, bei der einzelnen Handlung ebenso gut nach der einen wie nach der andern Motivation entscheiden zu können — ein Fall, der praktisch, wie wir gezeigt haben, niemals eintritt —, sondern das umfassendere Vermögen, seinen Willen zu bilden oder nicht, die rohe Unmittelbarkeit und die natürlichen Triebe desselben durch ein höheres Wollen zu beherrschen oder nicht" (S. 89).

Für die Ethik stellt also unser Philosoph fest, dass die Freiheit eine Eigenschaft ist, die jedem realen Weltwesen mitgeteilt ist, die aber gerade beim Menschen mannigfaltigster Entwicklung fähig ist. Am meisten beschränkt ist diese Freiheit dort, wo der Mensch noch ausschliesslich unter dem Einflusse seiner Triebe steht. In der weiteren Entwicklung dann wird durch das Denken und den zwecksetzenden Willen den Trieben ihre unmittelbare Wirksamkeit genommen, bis sie schliesslich auf der Stufe des sittlichen Charakters völlig unter die dirigierende Kontrolle der Vernunft gestellt sind. Dieser bleibt es dann überlassen, ob die Triebe und welche von den Trieben zur Auswirkung gelangen.

Hieraus geht hervor, dass ein vollständiger Beweis für die Freiheit des Willens erst bei der Betrachtung der Entwicklung des Menschen vom Naturell bis zum Charakter geführt werden kann. Auf diese Betrachtungen wollen wir nunmehr näher eingehen.

Das Naturell ist „die ursprüngliche, in jedem Subjekte verschieden individualisierte Anlage zum Erregtwerden gewisser Gefühle und ihnen entsprechender Triebe“ (S. 92).

Vom Willen auf der Stufe des Charakters unterscheidet sich der Wille auf der Stufe des Naturells dadurch, dass er hier seine Gefühle ohne Reflexion vermittels des Triebes zur Auswirkung gelangen lässt. Der Charakter dagegen kennt zwischen dem Gefühle und dem Triebe ein drittes Moment, nämlich das Bewusstsein und die durch dieses sich ergebende freie Zwecksetzung. Erst auf der Stufe des Charakters kann darum in Wirklichkeit von „gut“ und „böse“ die Rede sein, im Naturell dagegen findet sich nichts weiter vor als die Möglichkeit, sich nach der einen oder andern Seite hin zu entwickeln (S. 94).

Man hat sich nun aber das Naturell nicht etwa als die Summe von nur sinnlichen Trieben vorzustellen, vielmehr ist auch schon in ihm Geistiges ursprünglich vorhanden. Dieser geistige Teil im Naturell ist der menschliche Genius seinem Gefühle und Triebe nach.

Alles dieses gilt nun aber nicht allein von jedem menschlichen Einzelwesen, sondern ebenso gut von jeder Kollektivexistenz (S. 94). Alles, was wir im

folgenden über das Naturell und seine Entwicklung zum Charakter hören werden, will unser Denker in der Entwicklung eines jeden Volkes nachweisen können, dessen Geschichte genügend bekannt ist; ja, bei genauerem Zusehen, so sagt er, ist die gesamte Entwicklung des Menschengeschlechtes zur Menschheit eine solche Erhebung von der Stufe des Naturells auf die des Charakters.

Zu einer Unterscheidung der einzelnen Triebe von einander gelangen wir, wenn wir die Güter betrachten, welche sie zu erreichen bestrebt sind. Dasjenige Gut, nach welchem der Mensch am meisten begehrt, wird er sein höchstes Gut nennen. Als solches wird er je nach seiner eigenartigen Veranlagung die Befriedigung des einen oder des andern Triebes empfinden.

Am intensivsten fühlt der Mensch im allgemeinen seine eigene Existenz, und zwar nach zwei Seiten hin, sowohl als Einzelwesen als auch als geschlechtliches Individuum. Daraus erklärt sich sein Bestreben, sich selbst und seine Gattung zu erhalten. Zur Ethisierung der diesem Bestreben entsprechenden Triebe bedarf es einer hohen sittlichen Kraft, denn weil das Individuum mit dem Selbsterhaltungstriebe dem „allgemeinen organischen Prozesse verhaftet“ ist (S. 101), üben ihre Güter eine sehr starke Wirkung aus. Andererseits aber ist die Beherrschung dieser Triebe zu jeder sittlichen Handlung unbedingt erforderlich. Als Güter des Selbsterhaltungstriebes werden aufgezählt: das Leben, der Lebensunterhalt und die mit ihm verbundenen Genüsse und die Befriedigung der sinnlichen Liebe.

Das am stärksten reizende Gut ist wohl das Leben als solches. Der ihm entsprechende Trieb kündigt sich am deutlichsten an in der Furcht vor Gefahr, vor allen Dingen in der Todesfurcht. Vergeistigt wird er auf freie, bewusste Zwecke gerichtet, ethisiert wird er als Mittel betrachtet zur vollen Auswirkung der sittlichen Kräfte. Aus letzterem Grunde ist die Erhaltung von Leben und Gesundheit Pflicht (S. 103), solange nicht höhere ethische Zwecke ihre Vernachlässigung, ja gänzliche Nichtachtung erfordern.

Dem Gute des Lebens nahe verwandt sind der Lebensunterhalt und die mit ihm verbundenen Genüsse. Ethisiert dienen diese Genüsse dazu, dem Menschen Erholung zu gewähren zur Erneuerung seiner sittlichen Kräfte.

Als drittes Gut des Selbsterhaltungstriebes nennt Fichte die Befriedigung der sinnlichen Liebe, welche sich versittlicht als eheliche Treue darstellt.

Der zweite Haupttrieb des Naturells ist der Persönlichkeitstrieb, das Bestreben des Menschen, sich selbst in seiner willkürlichen Freiheit zu behaupten (S. 104). Nach der negativen Seite hin richtet sich dieser Trieb zunächst gegen alle äusseren Schranken seiner Willkür, sodann aber auch gegen alle Hindernisse, welche der innere Mensch seinem eigenen Willen in den Weg legt. Selbstgenüge ist in dieser Hinsicht sein Gut, welches erreicht wird in körperlicher und geistiger Abhärtung. Schwäche und Abhängigkeit werden hier als das eigentliche Übel empfunden.

Nach der positiven Seite hin gibt sich dieser Trieb darin kund, dass der Mensch im Verkehre mit anderen sich selbst in den Mittelpunkt rückt und nur auf die Befriedigung seiner eigenen Begierden bedacht ist (S. 106). Eigennutz, Mut und Herrschbegierde sind Äusserungsweisen dieser Seite des Persönlichkeitstriebes.

Ethisierbar ist der Persönlichkeitstrieb durch die Rechtsidee. Die Selbstliebe — auf der Stufe des Naturells will Fichte von Selbstsucht noch nicht sprechen — sieht der Mensch nicht nur bei sich, sondern auch bei anderen. Infolgedessen wird ihm die Notwendigkeit klar, zwischen dem Bereiche der eigenen Selbstliebe und dem Bereiche der fremden Selbstliebe eine bestimmte Grenze zu ziehen (S. 104).

Das Gegenstück zum Persönlichkeitstriebe bildet der Geselligkeitstrieb, der in seinen beiden Teilen — als Wohlwollen[1]) und als Streben nach Vollkommenheit[1]) — die natürlichste Grundlage für die

[1]) Um noch einmal auf unsere Kritik auf S. 47 ff. dieser Arbeit zurückzukommen, so sehen wir nun selbst, in welch gezwungener Weise Fichte die beiden Seiten seiner Idee der ergänzenden Gemeinschaft aufrecht erhält. Das heisst denn doch den Tatsachen in offenbarer Weise Gewalt antun, wenn man zwei so grundverschiedene Triebe des Menschen, wie das Wohlwollen und den Vervollkommnungstrieb, unter dem Namen Geselligkeitstrieb vereinigen will. In Wirklichkeit haben wir es hier mit drei ganz verschiedenen Trieben zu tun, von welchen wohl nur der eine, nämlich das Wohlwollen, geeignet ist, uns die Tatsache der Moral erklärlich zu machen. Was nun den Vervollkommnungstrieb anbetrifft, so müssen wir unserer Kritik auf S. 47 noch folgendes hinzufügen. Dort verstanden wir unter Vollkommenheit mit Fichte ledig-

Idee der ergänzenden Gemeinschaft darstellt. Freilich ist diese Regung des Wohlwollens und dieses Streben nach Vollkommenheit in instinktiver Form noch planlos und darum allen möglichen Zufälligkeiten ausgesetzt; aber wir brauchen beide nur in frei bewusstes Denken zu erheben, so erhalten wir den Kernpunkt aller Sittlichkeit. Allgemeine Menschenliebe einerseits und das Streben nach sittlicher Vollkommenheit andererseits sind die höchsten Äusserungen des vergeistigten Geselligkeitstriebes.

Aus demselben Verhältnisse des Einzelnen zur Gemeinschaft, aus welchem wir die letzten beiden Triebe hervorgehen sahen, erklärt sich noch das Vorhandensein des Ehrtriebes. Unwillkürlich erlangt das Urteil der andern über meine Handlungen für mich Bedeutung. Dieser Trieb ist nicht etwa eine Folgeerscheinung der menschlichen Kultur, sondern lässt sich bis in die wildesten Völker hinein verfolgen, wo er uns als Schmucklust und Gefallsucht entgegentritt. Es ist interessant zu bemerken, wie

---

lich die sittliche Vollkommenheit. In Wirklichkeit aber ist dieser Begriff viel weiter. Wollen wir im Sinne der natürlichen Auffassung eine Definition von ihm geben, so müssen wir etwa sagen: Vollkommenheit eines Menschen ist der höchste Grad der Entwicklung aller seiner Fähigkeiten. So aufgefasst, lässt sich das Streben des Menschen nach Vollkommenheit nimmermehr auf das Wohlwollen zurückführen, noch weniger aber geht es an, es selbst zu einem Prinzipe der Sittlichkeit zu machen, denn das Streben nach Vollkommenheit in diesem Sinne gehört dem Selbsterhaltungstriebe an und hat an sich mit der Sittlichkeit überhaupt nichts zu tun, ja oft genug ist es das gerade Widerspiel der Sittlichkeit.

selbst fast vollkommen entsittlichte Naturen eine Verurteilung von seiten ihrer Genossen mit Ängstlichkeit vermeiden.

Diese Ehrliebe darf man nicht auf die Selbstliebe zurückführen, denn sie ist auch als Trieb schon etwas Nichtsinnliches (S. 112). Deshalb ist der Ehrtrieb auch unmittelbar ethisierbar. Er zeigt uns, sagt Fichte, wie wir eigene Vollkommenheit nur erreichen können im Verkehr mit andern und unter wesentlicher Mitwirkung des Urteils der andern.

Blicken wir nun noch einmal auf die gesamte Untersuchung des Naturells zurück, so haben wir gefunden, dass Fichte in den Trieben an sich weder sittliche noch unsittliche Bestandteile entdeckte; andererseits aber zeigten sich die Triebe als ethisierbar, ja in ihnen selbst lagen die sinnlichen Formen der sittlichen Ideen beschlossen. Weiter erhellt aus der Unstetigkeit der Triebe, dass in ihrer Befriedigung ein wirklich höchstes Gut nicht gefunden werden kann, zum andern aber sind die Anknüpfungspunkte zur Auffindung des höchsten Gutes schon in den Gütern der Triebe vorhanden.

Auf der Stufe des Charakters tritt, wie schon erwähnt, zwischen Gefühl und Trieb ein neues Moment, das zwecksetzende Denken. Dieses ist das wesentliche Merkmal, welches den freien Willen vom unmittelbaren Willen unterscheidet. Wie sich der Geist des Menschen im Selbstbewusstsein durch „eine theoretische Tat der Freiheit“ über das „dumpfe Vorstellungsleben“ erhebt, so tut er dasselbe im Charakter durch eine praktische Tat der Freiheit. Der Charakter „bringt sich unablässig selbst hervor

aus der Gesamtheit seiner Voraussetzungen im Naturell“ (S. 121). Sobald das Denken im Willen Aufnahme gefunden hat, gehen auch seine charakteristischen Merkmale, Allgemeinheit und Stetigkeit, in den Willen über. Die Reflexion dieser Tätigkeit des Willens im Bewusstsein nennen wir Gesinnung.

Das ist nun aber nicht etwa so zu verstehen, als ob der Charakter eine einmalige Tat und danach ein ewig sich gleich bleibender Zustand des Gemütes wäre, vielmehr, wie schon gesagt, erhebt und erneuert sich der Charakter immer wieder vom Naturell aus.

Die Güter des Charakters unterscheiden sich von denen des Naturells dadurch, dass sie dauernde Zwecke sind. Der Charakter setzt Endzwecke, die aber noch solange im Widerstreit miteinander beharren können, bis das Subjekt sich über sie erhaben weiss und sie insgesamt nur als Mittel betrachtet zu einem absoluten Endzwecke. Diesen nennen wir das höchste Gut, und zwar darum, weil er nicht um eines andern willen, sondern um seiner selbst willen erstrebt wird.

Im psychologischen Sinne ist das höchste Gut dauernde Glückseligkeit. Um aber diese erreichen zu können, muss der Mensch seinen wahren Grundwillen erkannt haben. Dieser ist seinem Inhalte nach den ethischen Ideen gemäss. Darum kann auch psychologisch genommen das höchste Gut nur mit Hilfe der Ethik erkannt werden. Fichte sagt: Es stellt „die vollständige Wirksamkeit der ethischen Ideen im Charakter jedes Einzelnen und aller“ dar (S. 127).

Zu seiner Erreichung hat sich der Einzelne an die Gemeinschaft zu wenden. Nur in ihr erlangt er eigene Vollkommenheit, und ihr wiederum gibt er solche zurück. Insofern erhalten wir das höchste Gut in zweifacher Gestalt, nämlich innerhalb des Subjektes und innerhalb der Gemeinschaft.

Im Willen kündigt sich dieses Streben nach dem höchsten Gute unter den beiden Formen der Tugend und der Pflicht an. Die Tugend ist die dauernde, auf Erreichung des höchsten Gutes gerichtete Gesinnung, die Pflicht ist das Erstreben des höchsten Gutes in jeder einzelnen Handlung. Die Begriffe Tugend, Pflicht und Gut sind also aufs innigste miteinander verwachsen.

Wenn nun unser Denker das höchste Gut dauernde Glückseligkeit genannt hat, so ist damit nicht gesagt, dass es ein ruhender Zustand sei, sondern diese dauernde Lust erzeugt sich immer von neuem wieder aus der sittlichen Vollkommenheit, und zwar „in immer grösserer Frische und Intensität“ (S. 130).

Die äussere Glückseligkeit spielt hierbei nur eine mittelbare Rolle. Die Befriedigung seiner sinnlichen Triebe kann der sittliche Mensch bis zu einem gewissen Grade entbehren; jedoch wird er sich unschuldige Genussmittel nicht versagen, zumal wenn sie der Erholung und Erfrischung seines Geistes dienen und somit seine Fähigkeit zum sittlichen Handeln fördern. Er weiss sich seinen sinnlichen Neigungen vollkommen überlegen und wird deswegen zwischen Geniessen und Verzichten von selbst die rechte Mitte finden.

Von den einzelnen Gestalten des höchsten Gutes innerhalb der Gemeinschaft handelt Fichte in seiner Güterlehre, wie wir noch näher sehen werden. Soviel aber mag schon an diesem Orte festgestellt werden, dass unser Denker das höchste Gut in jeder Hinsicht als ein erreichbares betrachtet. „Die düstere Vorstellung einer blossen Jenseitigkeit desselben verschwindet; dennoch ist in ihm ein unendlicher Fortschritt bis ins wahrhafte Jenseits hinein ebenso deutlich vorgezeichnet“ (S. 133).

Diesem „höchsten Gute gemäss“ entwickelt sich nun der menschliche Wille aus dem Naturell zum sittlichen Charakter. Grundlegend für die Betrachtung dieses Vorganges ist es, dass wir uns noch einmal des Momentes der Wahlfreiheit erinnern, welches unser Philosoph dem Charakter zuerkannte, dem Naturell aber nicht. Die Möglichkeit, mit freier Wahl entweder nach der bösen oder nach der guten Seite hin sich zu entscheiden, bleibt auch für den höchstentwickelten sittlichen Willen stets bestehen. Zwar wird dem sittlichen Menschen nicht bei jeder Handlung ein Streit zwischen den guten und bösen Motiven bewusst; vielmehr je weiter er es in seiner Entwicklung gebracht hat, um so weniger wird er die Reizungen des Bösen verspüren, bis er sie endlich nur noch in dunklen Ahnungen wahrnimmt — aber seiner Möglichkeit nach bleibt das Böse doch auch dann immer noch vorhanden (S. 138).

Um nun zu der eigentlichen Wurzel des Bösen zu gelangen, müssen wir noch einmal zum Persönlichkeitstriebe zurückkehren. Dieser Trieb ist an sich sittlich neutral; wird seine Befriedigung aber

mit klarem Bewusstsein zum alleinigen Endzwecke der Handlungen gesetzt, so erhalten wir die Selbstsucht. Diese nun bildet nach Fichte den Quell alles Widersittlichen.

Ein solcher selbstsüchtiger Charakter bringt den Menschen in direkten Widerspruch mit sich selbst, mit seinem Grundwesen, welches dazu angetan ist, nur in Berücksichtigung und Beförderung des fremden Glückes sein eigenes Glück zu finden. Indem der Böse diese Tatsachen vollständig verkennt, ist die dauernde Unseligkeit — das heisst Unzufriedenheit — sein sicheres Geschick (S. 149).

Man hat wiederholt von einem überempirischen Ursprung des Bösen gesprochen. Unser Philosoph will einen solchen nicht zugeben. Wohl bildet das Böse eines von den beiden erwähnten Elementen, welche jeder empirischen Entscheidung zugrunde liegen und also vorausgehen, das darf uns aber nicht verleiten, das Böse als eine vor der Geburt des Menschen vorhandene Kraft anzusehen. Denn wollte man hierfür eine metaphysische Erklärung geben, so müsste man zur Annahme eines zweiten Gottes greifen, oder aber man müsste den letzten Grund des Bösen in derselben Quelle suchen, aus der das Gute entspringt, womit dann für Fichte ein Widerspruch in die göttliche Vernunft hineingetragen würde. Beide Annahmen sind nicht mit der Auffassung unseres Denkers [1]) vom Wesen Gottes in Einklang zu bringen und werden darum verworfen.

---

[1]) Über Fichtes Ansicht vom Wesen Gottes vergl. seine „Spekulative Theologie", Heidelberg 1846.

Wie nun schon darauf hingewiesen wurde, dass bei dem höchst entwickelten sittlichen Charakter das Böse — wenigstens seiner Möglichkeit nach — immer vorhanden bleibt, so ist dementsprechend auch anzunehmen, dass bei jeder einzelnen Entscheidung zum Bösen das Gute — wenigstens seiner Möglichkeit nach — vorhanden ist. In dieser letzteren Tatsache erblickt unser Philosoph die Wiederherstellungsfähigkeit auch des verworfensten Charakters.

In der Entwicklung zum Bösen werden drei Stufen unterschieden: erstens das Böse als Leidenschaft und Laster, zweitens das Böse als freibewusste Selbstsucht, und drittens das Böse als Hass des objektiv Guten.

Die Leidenschaft und das Laster zeigen so recht die Widersinnigkeit des Bösen. In vollkommener Verkennung seines eigentlichen Glückes lässt der Lasterhafte einen untergeordneten Einzeltrieb herrschen und den zum Herrschen bestimmten Grundwillen dienen. Dieser Zustand ist geradezu als ein „Wahnsinn des Willens" zu bezeichnen (S. 153). „Verächtlich und hassenswert zugleich" erscheint uns der Lasterhafte, „weil er, selbst unter die Stufe des Naturells herabgesunken, die kläglichste Verstümmelung der schon in ihrer Unmittelbarkeit reichen und harmonischen menschlichen Natur darstellt" (S. 153 f.). Von allen Trieben ist einzig der zu sinnloser Selbstsucht gesteigerte Persönlichkeitstrieb übrig geblieben. Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen des Lasters widerspricht dieser Behauptung absolut nicht, denn alle lassen

sich doch am Ende auf die Selbstsucht zurückführen (S. 154).

Während das Böse in den Gestalten der Leidenschaft und des Lasters sich zwar schon von der Stufe des Naturells entfernt hat, immerhin aber noch mit der dem Naturell eigentümlichen Unstetigkeit behaftet ist, tritt es uns nun in seiner wirklichen Tiefe als „frei bewusste“ oder — wie Fichte auch sagt — als „besonnene Selbstsucht“ entgegen. Mit Bewusstsein stellt der Böse auf dieser Entwicklungsstufe seines Charakters sich selbst, und die Befriedigung seiner Neigungen in den Mittelpunkt aller seiner Handlungen. Diesem Zwecke wird alles andere untergeordnet. Man scheut sich nicht, einen sittlichen Lebenswandel zu heucheln; denn man bedarf eines Deckmantels, um einmal sich selbst, zum andern der Welt sein ekelhaftes Innere zu verbergen.

Bei der Entwicklung des Bösen zu beiden erwähnten Stufen ist die Gemeinschaft, sind überhaupt alle äusseren Umstände von grosser Bedeutung. Interessant ist es, in den Aussprüchen hochedler Naturen das Bekenntnis zu entdecken, dass sie unter drückenderen oder lockenderen Verhältnissen wohl einen ganz anderen Weg gegangen wären, als sie gegangen sind (S. 158). Hiermit zeigt die Ethik, dass die rechte Erziehung ein bedeutendes Machtmittel zur Verhinderung des Bösen bildet. Alles, was dem Bösen förderlich sein könnte, ist vom Zögling fernzuhalten. Dieser darf vor allen Dingen nicht an die Anschauung gewöhnt werden, dass immer er den Mittelpunkt aller andern aus-

mache (S. 158). Gerade Reichen und Mächtigen, vor allem den zum Herrschen bestimmten Fürstensöhnen erwächst sehr leicht aus ihrer falschen Erziehung eine grosse sittliche Gefahr.

Folgende drei Äusserungsweisen der Selbstsucht lassen sich häufig auf solche falsche Erziehung zurückführen: Die Herrschbegierde, wie sie sich von der Laune des eigensinnigen Kindes an bis zur grausamen Lieblosigkeit des Tyrannen steigert, der Eigennutz, der in lächerlichster Weise für sich selbst spart, um zu entbehren, und der Hochmut (S. 159 f.).

Ebenso falsch wie diese Erziehungsweise ist aber auch ihr direktes Gegenteil (S. 160). Unbedingte Unterdrückung der Persönlichkeit im Zögling bildet bei diesem Hinterlist und Tücke hervor. Was zunächst nur der Furcht vor der übergrossen Härte des Erziehers entstammt, wird bald unabhängig von dieser zu einer falschen Lustquelle werden. Welch gefährlichen Umfang eine auf diese Weise entstandene Neigung zur Intrige annehmen kann, das sehen wir an jenen Giftmischerinnen, die verlockt durch den „Kitzel, gleich dem verborgenen Schicksale mit unerwartetem Verderben zu treffen", ihr entsetzliches Wesen treiben. Es ist bezeichnend, dass gerade beim schwächeren — und darum leichter zu unterdrückenden — Geschlechte dieser Hang zur Versteckheit und Hinterlist am meisten anzutreffen ist[1]) (S. 161 f.).

[1]) Damit Fichte hier nicht falsch verstanden werde, sei ein Wort aus seiner „Anthropologie" (Brockhaus, Leipzig 1856, I. Aufl., S. 510) zitiert: „Das weibliche Geschlecht hat unbestritten ebenso teil an der geistigen Vollnatur des Menschen, wie das männliche".

Auf den beiden bisher betrachteten Stufen blieb das Böse im Bereiche der Selbstsucht. Darüber hinaus kann es sich nun noch zu einem „Hass des objektiv Guten“ auswachsen, womit es die dritte und höchste Stufe erreicht. Fichte erklärt diese Erscheinung als die vollkommenste Form des Hochmutes (S. 163). Man hat wohl von einer reinen Liebe zum Bösen gesprochen. Eine solche kann unser Denker nicht annehmen, denn das Böse ist ihm nichts Substantielles, auf welches sich eine Liebe richten könnte.

Naturgemäss bilden für den Charakter auf dieser Stufe weniger die einzelnen Handlungen als vielmehr die gesamte Gesinnung das eigentümliche Merkmal. Gewissenlosigkeit (im wörtlichsten Sinne), Hass und Verachtung der Menschen, Bosheit usw. sind Charakteristika für diese höchste Vollendung des Bösen. Bei mehr theoretischen Naturen werden sie sich in ironischem Hohn kundgeben, während sie sich bei tatkräftigen Personen in wirksamem Zerstören Luft machen (S. 165).

Es dient uns nun aber zum Troste, sagt Fichte, dass das Böse sich in dieser höchsten Gestalt, nach allen Seiten hin vollendet, in keinem einzigen Individuum vorfindet. Ein solcher Mensch hätte gänzlich den Zusammenhang mit seinem eigentlichen Ursprunge unterbrochen. Dieses vermag aber niemand zu tun, denn hierzu reicht die menschliche Macht nicht aus. Freilich in einzelnen Zuständen einer Person wie auch in manchen Abschnitten der Geschichte scheint diese Höhe vorübergehend erreicht. Aber nicht lange kann der Mensch seinen

Enthusiasmus für das Böse aufrecht erhalten. Wir werden später noch eine Begeisterung für das Gute kennen lernen, mit welcher die höchste Stufe der Sittlichkeit erklommen wird. Wie sich der Mensch dort auf jener sittlichen Höhe nicht dauernd zu erhalten vermag, so kann er noch viel weniger in dieser reinen Begeisterung für das Böse, in der Bosheit, dauernd verharren.

Nach der bisherigen Betrachtung möchte es fast scheinen, als besässe das Böse dieselbe Macht über den menschlichen Geist wie das Gute. Das ist aber nicht der Fall. Schon dadurch, dass es der Böse niemals zu voller Befriedigung bringen kann und dass dem Sittlichen in der Erfüllung seines Grundwillens volle Genüge winkt, fällt das wesentliche Schwergewicht bei Abwägung der Wirkungsfähigkeit des Guten und des Bösen in die Wagschale des Guten. „Wo es (das Böse) jedoch verwirklicht wird, geht es am eigenen. innern Gerichte zugrunde, am Widerstreit mit der in uns selbst liegenden objektiven Macht des Guten“ (S. 168) Nachdem uns Fichte hierfür die Gründe gezeigt hat, will er uns nun den tatsächlichen Sieg des Guten beweisen.

Wie wir bei der Entwicklung des bösen Charakters verschiedene Stufen kennen gelernt haben, so lässt Fichte nun auch die Entwicklung des guten Charakters stufenweise vor sich gehen. Dem Naturell am nächsten liegt die „substantielle Sittlichkeit“. Auf dieser Stufe ist die Sittlichkeit ihrer Substanz nach schon vorhanden, schon die ganze Idee des Guten schwebt dem Handelnden vor; aber nur

ihren einseitigen Gestalten unterwirft er sich und noch nicht dem Guten um des Guten willen. Der Wille ist hier noch unklar und gibt darum auch andern als sittlichen Zwecksetzungen Raum, freilich in der Meinung, damit dem sittlichen Endzwecke zu dienen. Auf dieser Stufe mag der Wahlspruch entstanden sein: Der Zweck heiligt die Mittel (S. 173).

Fichte unterscheidet zwei Unterstufen der substantiellen Sittlichkeit, „die Sittlichkeit einseitiger Virtuosität“ und „die Sittlichkeit des instinktiven Heroismus“. Auch bei der „einseitigen Virtuosität“ handelt es sich nicht mehr bloss um das Naturell, sondern schon um den Charakter, indem nämlich allen Handlungen ein bestimmtes Ziel gesteckt wird. Aber dies ist noch kein allgemein menschliches, sondern man begeistert sich etwa für einen bestimmten Beruf oder für einzelne künstlerische oder wissenschaftliche Taten. Es beginnt der Kampf mit den selbstsüchtigen Neigungen (S. 171 f.). Der wissenschaftliche Forscher, der mit festem Entbehrungswillen alle seine sinnlichen Regungen abweist, der weltumsegelnde Entdecker, der allen Gefahren trotzt, und der todverachtende Krieger, sie alle sind sich einer hohen sittlichen Aufgabe bewusst, und doch können sie darüber die höheren sittlichen Ziele vergessen.

Wesentlich höher schon steht der Charakter auf der Stufe des sittlichen Heroismus. Zwar ist „über den stürmischen Wogen“ des „unbedingten Enthusiasmus“ für das Gute „die besonnene Liebe . . . noch nicht aufgegangen“, aber die ganze Begeiste-

rung, welche der sittlichen Idee entströmt, ist schon vorhanden. Mit solcher „Unschuld und Frische des Willens“ haben die Helden der Geschichte die Völker zu gewaltigen Leistungen hinreissen können. In ihrem Gemüte, welches vollkommen hingegeben ist an ihren Zweck, hat nichts Falsches und Kleinliches Raum; dennoch aber verfallen sie leicht in Eigensinn und Herrschsucht, denn sie vermögen es nicht, sich über ihren Zweck kritisch zu erheben und betrachten darum jeden Widerstand gegen ihren Willen als „einen Frevel gegen das Heilige und Gute, ja gegen Gott“ (S. 175).

In beiden eben behandelten Formen bildet die substantielle Sittlichkeit die Vorstufe zur bewussten Sittlichkeit. Eine vernünftige Einsicht in das wahre Wesen der Sittlichkeit genügt, um den Charakter von der einen Stufe in die andere zu erheben. Während dort das Gute in der einzelnen Handlung vollbracht wurde um der einzelnen Handlung willen, wird das Gute hier als solches, in seiner ganz allgemeinen Form Zweck der Handlung. Es ist dabei ganz gleich, in welcher Gestalt es erscheint, der Wille wird sich seiner bewusst werden und sich auf dasselbe richten. Dieser allgemeine Vorsatz ist vorhanden. Die Perfektibilität kann sich nun nicht mehr auf die Gesinnung, auf die Grundlage des Willens, beziehen, sondern nur auf die einzelnen Willenshandlungen. Immerhin bleibt aber noch die Möglichkeit eines Zwiespaltes zwischen dem allgemeinen Vorsatz im Willen und den einzelnen Willensäusserungen vorhanden, solange das Gute

nicht als der göttliche Grundwille des Menschen erkannt wird und als solcher gewollt wird.

Je nachdem nun dieser Wandel sich vollzogen hat oder nicht, spricht Fichte von einem „in sich entschiedenen sittlichen Charakter“ (S. 184) oder von einem „werdenden sittlichen Charakter“ (S. 178). Auf letzterem Standpunkte befindet sich gegenwärtig die gebildete Menschheit. Soweit nun die „bisherige“ Ethik sich allein auf die Erfahrung beschränkte und einseitig nur von den gegebenen Zuständen ausging, konnte sie, sagt unser Denker, nie zu einer wirklich wissenschaftlichen Begründung der Moral gelangen. Sofern sie aber ebenso einseitig nur die reine Idee zum Ausgangspunkte ihrer Forschungen machte, musste sie sich immer mehr von dem augenblicklichen Standpunkte der Moral entfernen und es in bezug auf die gegebene Wirklichkeit mit Tugendregeln und Pflichtgeboten bewenden lassen. So haben beide Hauptrichtungen der „bisherigen“ Moralphilosophie ihre Aufgaben nur unvollständig lösen können. Seine eigene Ethik dagegen, so glaubt Fichte, stellt nun eine harmonische Vereinigung der Tatsachen des Lebens und der durch die Wissenschaft erkannten reinen Idee dar.

Ausser den beiden erwähnten Formen bewusster Sittlichkeit (dem werdenden sittlichen Charakter und dem in sich entschiedenen sittlichen Charakter) kennt Fichte nun noch eine dritte Form dieser Stufe: „den sittlichen Charakter in der Einheit des Selbstgefühls mit der Idee des Guten“. Diese ist nur zu erreichen in begeistertem Erfassen der gött-

lichen Idee. Nur indem der Mensch sich ganz dem Ewigen und Göttlichen in sich hingibt, erhält er die Macht, das bloss Menschliche an sich auszutilgen und somit eine vollkommene Einheit des Selbstgefühls mit der Idee des Guten herzustellen (S. 187). Diese Sittlichkeit unterscheidet sich nur dadurch von der Religion, dass sie im Handeln ihren Ausdruck findet, dem Gefühl nach aber ist sie selbst Religion. Mit vollem Bewusstsein vollführt sie nun den heiligen, göttlichen Willen, und ihre Handlungen tragen darum den Stempel der Demut gegen Gott (S. 188 f.). Was nunmehr noch gestört werden kann, ist nur der Erfolg nach aussen; in sich selbst aber hat der Mensch volle Zufriedenheit gefunden. Vertrauend auf die göttlichen Mächte in ihm, erlangt er das Gefühl sicherer Vollendung, und dieses eben ist Glückseligkeit (S. 190).

Während in den ersten beiden Formen der bewussten Sittlichkeit unter Einwirkung des Gebotes nur eine „vollständige Entselbstung" des Willens erreicht wird, tritt in der letzten Form dieser Stufe das „Positive einer sittlichen Eingebung" hinzu. Das Subjekt aus eigener Kraft bringt es nur zu jener negativen Leistung, eine wirkliche Vollendung wird ihm erst durch begeistertes Erfassen der göttlichen Idee (S. 183 ff.).

b) Die Tugend- und Pflichtenlehre.

1. Die Tugendlehre.

Unter Tugend versteht Fichte, wie wir schon gehört haben, die allgemeine, auf das Gute gerichtete

Gesinnung. Sie ist „ein einfacher, unteilbarer Zustand des Subjekts“ (S. 206). Man kann darum im eigentlichen Sinne nicht von mehreren Tugenden sprechen; jedoch, indem diesem Zustande das Moment der Perfektibilität anhaftet, wäre eine Teilung der Tugend nach den verschiedenen Erscheinungsweisen des tugendbildenden Prozesses möglich. Wir würden so eine unbestimmbare Mehrheit von Tugenden erhalten. Eine Unterscheidung von diesem Gesichtspunkte aus nimmt Fichte in der Tugendlehre nicht vor, sondern verweist sie in das Gebiet der Pflichtenlehre. Dagegen gebraucht er den Ausdruck Tugenden in der Mehrzahl in dem Sinne, dass er damit die verschiedenen Grundeigenschaften der Tugend meint. Auf diese Weise erhält er vier einzelne Tugenden: Begeisterung, Standhaftigkeit, Weisheit und Besonnenheit (S. 228). Bevor er jedoch diesen eine systematische Behandlung widmet, betrachtet unser Denker den tugendbildenden Prozess als solchen.

„Der Ausgangspunkt aller Tugend ist Entselbstung“ (S. 215). Der Leib hat gänzlich aufzuhören, Selbstzweck zu sein und die Seele soweit, als sie dem „Sinnenmenschen“ angehört. Beide werden zu Dienern des sittlichen Geistes gemacht. Die Entselbstung der Seele bezieht sich sowohl auf das Denken und Fühlen als auch auf den Willen. Indem sich das Subjekt nicht auf seine eigenen Meinungen und Gefühle versteift, sondern diese durch wechselseitige Ergänzung innerhalb der Kulturgemeinschaft bereichert, fördert es nicht nur die virtuose Ausbildung seines Geschmackes und Geistes, sondern ebensosehr die allgemeine Tugend-

bildung. Aus diesem Grunde haben wir Kunst- und Erkenntnisgemeinschaft als Tugendmittel anzusehen, ja als sittlichen Selbstzweck (S. 220 f.).

Bei der Entselbstung des Willens ist das Hauptaugenmerk zunächst darauf zu richten, dass der Wille überhaupt fähig wird, sich einer höheren Macht zu unterwerfen. Mit Zucht und Gehorsam gegen einen fremden, besseren Willen hat daher das Subjekt zu beginnen. Wie dieser Umstand in der Kindererziehung berücksichtigt wird, so hat er auch auf ganze Zeitalter Anwendung gefunden. Ja mancher Abschnitt der Geschichte zeigt gerade in seinen Schattenseiten, wie sehr der Mensch zu solcher sittlichen Unterwerfung veranlagt ist, indem selbst Männer, welche an sich keine grosse sittliche Begeisterung besassen, diese dennoch in ihren Heeren und Völkern wachrufen konnten und zur Befriedigung ihrer eigenen Parteiinteressen und Habgier missbrauchen konnten (S. 222).

Allmählich wird nun das Subjekt selbst Richter seiner sittlichen Handlungen, indem es eine dauernde „sittliche Wachsamkeit" walten lässt. Dies ist ein bedeutender Schritt vorwärts, und ohne ihn kann von eigentlich freier Sittlichkeit nicht die Rede sein. Aber auch jetzt noch wird sich das Moment des äusseren Gehorsams nicht gänzlich ausschalten lassen, weil in keinem Menschen und in keiner Gemeinschaft die Tugendbildung jemals als absolut vollendet angesehen werden kann. Trotzdem müssen wir von jener Vollendung annehmen, dass sie irgend einmal erreicht werde, wenn auch erst in einem jenseitigen Leben, da „alle ursprünglich gleichmässig

auserwählt (sind) zur Tugend, und da das Ursprüngliche niemals verloren geht“ (S. 213).

Nach zwei Seiten hin äussert sich die erwähnte sittliche Wachsamkeit. Einmal wird sie sich darauf richten, durch Selbstbeherrschung die Versuchungen möglichst zu entfernen und andererseits wird sie auf positive sittliche Leistungen sehen. „Der leitende Gesichtspunkt jedoch wird wohl darin gefunden, dass man nicht sowohl die einzelnen Handlungen nach ebenso einzelnen Tugendregeln beurteile . . ., als dass man den Mittelpunkt der sittlichen Gesinnung, die Begeisterung für die einmal gefasste sittliche Idee und den Beruf, in voller Lebendigkeit erhalte“ (S. 225). Der tugendbildende Prozess vollzieht sich zumeist im äusseren Berufe des Menschen. Die Arbeit, welche uns immer wieder von neuem zur Überwindung unserer trägen, selbstischen Neigungen antreibt, ist ein unentbehrliches Mittel, uns zu unserm sittlichen Berufe fähig zu machen (S. 225).

Die Tugend beginnt, wie gesagt, mit Entselbstung. Diese aber ist nur möglich durch Begeisterung, ja man darf sagen, sie ist selbst Begeisterung. Letztere ist der eigentlich göttliche Teil der Tugend, welcher ursprünglich im Menschen vorhanden ist. Die Begeisterung ist einerseits universell, indem alle Menschen sie besitzen, andererseits ist sie, indem sie bei jedem Menschen verschieden auftritt, das eigentlich Individualisierende der sittlichen Persönlichkeit. In ihren Wirkungen ist die Begeisterung der Liebe vergleichbar, indem sie ein völliges Sichhingeben an ein anderes, das sittliche Objekt, zur Folge hat.

Dieses Gefühl äussert sich innerhalb der Gemeinschaft als allgemeine Menschenliebe, gegenüber dem Einzelnen als Wohlwollen (S. 232 f.). Keine Tugend ist möglich ohne ein „Minimum der Begeisterung", „die vollkommenste Tugendübung ist nur die, in welcher die Begeisterung alle menschlichen Handlungen gleichmässig durchdringt" (S. 233).

Dieses kann nur geschehen mit Hilfe der Standhaftigkeit, welche im Gegensatz zur Begeisterung etwas Erworbenes ist. Eine gewisse Energie ist nötig, sowohl zur Hinwegräumung der Hindernisse, welche sich dem sittlichen Willen in den Weg stellen, als auch zur Emporhebung der sittlichen Kräfte, wenn überhaupt eine sittliche Handlung zustande kommen soll. Von ihr bedarf darum jede sittliche Handlung eines Minimums, die vollkommenste Tugend aber wird dadurch erreicht, dass bei jeder einzelnen Handlung die ganze sittliche Energie des Individuums gegenwärtig ist (S. 235).

Mit der Begeisterung und Energie allein aber ist es nicht getan. Beide bedürfen zu ihrer richtigen Anwendung der Weisheit. Diese legt einen festen Massstab, welchen sie sich aus den sittlichen Ideen bildet, an alle Handlungen. „Ohne ein Minimum der Weisheit ist kein sittliches Handeln möglich", zu wirklicher Vollendung aber gelangt die Tugend nur dann, wenn jede einzelne Handlung mit gleicher Gewissenhaftigkeit auf die allgemeine sittliche Idee bezogen wird (S. 236).

Um letzteres zu erreichen, kommt der Weisheit noch die Besonnenheit zu Hilfe, welche das Handeln danach beurteilt, ob der Zweck, der erreicht werden

soll, nur ein äusserlicher ist oder ein wirkliches, das heisst sittliches Gut. In allen sittlichen Handlungen ist ein Minimum von Besonnenheit vonnöten. Die vollkommenste Tugend jedoch ist diejenige, welche die Besonnenheit in gleicher Weise bei allen Verhältnissen walten lässt (S. 238).

2. Die Pflichtenlehre.

Die soeben in der Tugendlehre behandelte sittliche Gesinnung würde nun aber eine latente, wertlose Kraft bedeuten, wenn aus ihr nicht die Erfüllung einzelner Pflichten erfolgen würde. Die Pflicht ist „die Darstellung des inneren Tugendwesens im äusserlichen Handeln“ (S. 240). Sie geht einerseits aus dem unmittelbaren Drange des menschlichen Grundwillens hervor; andererseits tritt sie den einzelnen „Wollungen“, soweit sie noch unter dem Einflusse der Triebe stehen, gegebenenfalls entgegen und ist dann etwas Gebotenes.

Es sind drei verschiedene Gestalten, in welchen der Mensch die Pflichten erfasst. Zunächst wird die Pflicht nur als äusseres Gebot, als Zwangsgesetz erfüllt. Dies ist die Stufe des Kämpfens, wo der Mensch in fortwährendem Schwanken begriffen ist zwischen Pflichtmässigem und Pflichtwidrigem. In der Beobachtung der Gesetze des Staates und der allgemeinen Sitte glaubt der Mensch hier genug zu tun (S. 243).

Auf der zweiten Stufe erkennt das Subjekt die Pflicht als einen Befehl seines eigenen Gewissens. Noch aber ist es in seiner sittlichen Ausbildung nicht soweit fortgeschritten, dass es diesem Befehle

immer gern Folge leistete. Es fühlt die Pflicht zwar schon als inneres Gebot, aber immer nur als Gebot. Aufmerksames Aufhorchen auf die Stimme des Gewissens und strenge Berufstreue zeichnen den Menschen auf dieser Stufe aus. Was jedoch ausserhalb jener beiden Bereiche fällt, wird als Erlaubtes getan und als Nichtgebotenes unterlassen (S. 243 f.).

Auf der dritten Stufe nun „fühlt das Subjekt seinen Willen versöhnt mit dem Inhalte der Pflicht" (S. 244). Das rechtlich und sittlich Erlaubte wird noch einmal und zwar mit dem Massstabe der Liebe gemessen, weshalb man die diesem Standpunkte eigentümlichen Pflichten auch Liebespflichten nennt. Es ist falsch, sagt unser Denker, wenn Kant auf dieser Stufe die Pflicht aufhören lässt; nur unter dem Begriffe des Sollens ist sie nicht mehr vorhanden, trotzdem aber bindet sie den Willen nach wie vor (S. 245).

Alle drei erwähnten Stufen sind nur vorhanden beim sittlichen Charakter; beim Naturell dagegen haben die noch so guten „Wollungen" nichts mit der Pflicht zu tun, weil das spezifische Merkmal der letzteren, die bewusste Zwecksetzung, noch fehlt (S. 245 f.). Wir können das pflichtmässige Handeln auch ein Handeln nach Grundsätzen nennen, wenngleich diese deswegen nicht ständig als deutliche Begriffe dem Handelnden vor Augen zu stehen brauchen; nur, dass er sich dem allgemeinen sittlichen Zwecke jederzeit zu unterwerfen hat, dessen muss er sich bewusst sein (S. 246).

Wie die Tugend, so hat auch jede Pflicht sowohl eine allgemeine wie individuelle Seite. Das „Was"

einer jeden Handlung ist für jeden von gleicher Verbindlichkeit, das „Wie“ dagegen wird je nach der subjektiven Veranlagung des Handelnden und den gegebenen Verhältnissen ein anderes sein. In ersterer Hinsicht können wir Kants kategorischen Imperativ als ein Kriterium der pflichtmässigen Handlung betrachten, in letzterer Hinsicht müssen wir sagen, dass jede Pflicht nur von einem ausgeführt werden kann und von diesem nur einmal.

Der gegebene Zustand, auf welchen sich die Pflicht bezieht, kann ein dreifacher sein. Entweder ist er widersittlich und dann wirkt die Handlung umbildend, oder er ist sittlich neutral, alsdann hat die Handlung ein Sittliches in ihn hineinzubilden; oder endlich er enthält schon Sittliches, in welchem Falle es gilt, dieses Sittliche fortzubilden. Bei genauerem Zusehen handelt es sich jedoch auch in den beiden ersteren Fällen nur darum, ein schon vorhandenes Sittliche hervorzuziehen, wenn es auch erst noch geweckt werden muss, denn nach Fichtes Ansicht ist ja überhaupt alles schlechthin Seinsollende in irgend einer Form schon vorhanden.

Wie schon bemerkt, gibt es eine unzählige Anzahl von einzelnen Pflichten; jedoch lassen sie sich unter einem natürlichen Gesichtspunkte systematisch ordnen. Am nächsten mag hier, so meint Fichte, der Gedanke liegen, eine Dreiteilung gemäss den drei ethischen Ideen vorzunehmen. Doch erscheint es unserm Philosophen ratsamer, die Pflichten entsprechend den beiden Richtungen, in welchen sich das pflichtmässige Handeln bewegt, in zwei Gruppen einzuteilen. Demnach unterscheidet Fichte die

„Pflichten in bezug auf uns selbst“ [1]), welche der Idee der Vervollkommnung entsprechen, von den „Pflichten in bezug auf andere“, welchen die Rechtsidee und die Idee des Wohlwollens zugrunde liegen. Die Idee der Gottinnigkeit erzeugt kein eigentümliches Gebiet von Pflichten, indem es solche gegen Gott nicht geben kann. Die scheinbar ihr entspringenden Pflichten religiöser Fortbildung gehören mit in das Gebiet der Vollkommenheit und damit zu den Pflichten in bezug auf uns selbst (S. 255).

Die eben vorgenommene Scheidung ist aber nur theoretisch angängig; in der Praxis des Handelns gibt es weder reine Pflichten gegen andere noch reine Pflichten gegen uns selbst, sondern, indem wir die einen erfüllen, erfüllen wir zugleich die andern. Denn jedes neue Stück, um welches wir uns vervollkommnen, bedeutet eine Bereicherung unserer Fähigkeit zur Ergänzung der andern, und jeder Dienst, den wir einem andern erweisen, enthält zugleich das Moment unserer eigenen Vervollkommnung (S. 256).

Bei der Untersuchung der Pflichten in bezug auf uns selbst treffen wir zunächst auf die Selbsterhaltungspflicht. Diese ist kein sittlicher Selbstzweck, sondern nur Bedingung für höhere Pflichten, woraus hervorgeht, dass sie nur so lange besteht, als sie diesen zu dienen vermag (S. 257). Im einzelnen handelt es sich bei der Selbsterhaltungspflicht zunächst um die Erhaltung des Lebens. Nicht ohne sittlichen Grund soll sich der Mensch

[1]) Vergl. S. 81 dieser Arbeit, Anmerkung.

Gefahren aussetzen. In diesem Sinne verwirft Fichte den Selbstmord und „den Zweikampf um konventioneller Ehrenpunkte willen“ (S. 257). Sodann gehört zu den Pflichten in bezug auf uns selbst auch diejenige, unsere persönliche Freiheit zu wahren. Zu diesem Zwecke soll sich der Mensch Eigentum erwerben und erhalten, denn nicht nur sein Lebensunterhalt wird dadurch gesichert, sondern er erhält mit dem Eigentume auch Musse für seine sittlichen Betätigungen. Voraussetzung dieser Pflicht ist „das unveräusserliche Recht in einem rechtlich-sittlich geordneten Gemeinwesen, jene Freiheit zu fordern“ (S. 259). Aus diesem Umstande erwächst dem Einzelnen wieder die neue Pflicht, sich dem Gemeinwesen gegenüber so zu verhalten, dass ihm jenes Recht gewährt werden kann.

Eine weitere Pflicht in bezug auf uns selbst ist die Erhaltung der persönlichen Ehre. Man hat sowohl für sich selbst darauf zu achten, dass man die Forderungen der Sittlichkeit erfüllt, als auch jeden Angriff auf den sittlichen Teil der eigenen Person energisch abzuwehren. Auch diese Pflicht ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zu der nun folgenden höheren Pflicht.

Die einzige unmittelbare[1]) unter den Pflichten in bezug auf uns selbst ist die der Selbstvervoll-

[1]) Wenn Fichte den grössten Teil der Pflichten in bezug auf uns selbst nicht als ursprüngliche Pflichten betrachtet, sondern sie auf andere, höhere Pflichten begründet, so müssen wir ihm hierin vollkommen beistimmen. Unseres Erachtens lässt sich aber auch die Pflicht der Selbstvervollkommnung ohne Schwierigkeit von den Pflichten gegen andere ableiten, so dass wir empfehlen möchten, allein diese als unmittelbare Pflichten anzusehen.

kommnung. Diese Pflicht kann nichts anderes fordern als einerseits unablässige Entselbstung hinsichtlich desjenigen Teiles des Subjekts, welcher Zufälligem und Willkürlichem ausgesetzt ist, und andererseits „immer tiefere Einbildung des Subjekts in die verschiedenen Gestalten . . . der sittlichen Gemeinschaft“ (S. 260). Beide Seiten dieser Pflicht finden ihren Ausdruck in den Pflichten der besonderen Berufsbildung und der allgemeinen Kulturbildung.

Der Beruf gibt allen Pflichten eine besondere Färbung und ihr alltägliches Wirkungsgebiet. Daher haben alle Pflichten von ihm auszugehen. Das gilt auch für die Liebespflichten, wenn sie nicht „den Wohltaten irrender Ritter gleich, ihre Gaben ins Blinde hin spenden wollen“ (S. 273). Darum soll ein jeder einen Beruf haben. Nirgends tritt der Genius in seiner Eigenart so stark zutage, wie gerade im Beruf. Man könnte darum wohl sagen, dass nur einer denselben Beruf haben oder doch auf dieselbe Weise erfüllen kann. Daraus ergibt sich als die erste Berufspflicht diejenige, den rechten Beruf zu suchen, und als zweite die, den gefundenen Beruf immer vollkommener zu erfüllen. In unsern noch mangelhaften Verhältnissen wird es nun aber selten gelingen, den rechten Beruf zu finden, und man wird darum von dem Menschen unserer Zeit zumeist nur fordern können, dass er seine Fähigkeiten dem gegebenen Berufe zubildet (S. 274).

Oft finden wir im Leben, dass der eine Beruf mehr geachtet wird als der andere. Das sollte nicht sein; denn in jedem wird, sofern er nur dem

Genius gemäss ist, rein Menschliches erstrebt, und kein Beruf bleibt für die Gemeinschaft ohne sittliche Bedeutung. Darum ist die einfachste und geringste Beschäftigung von gleichem sittlichen Werte wie die höchste und komplizierteste. Rangordnend könnten in dieser Beziehung allein der sittliche Geist und Wille wirken, mit welchem der jeweilige Beruf erfasst wird (S. 274).

Die Pflichten allgemeiner Kulturbildung ergeben sich aus der jedem Berufe charakteristischen Einseitigkeit. Ein Beruf kann nur in seiner ganzen Tiefe erschöpft werden, wenn in ihm ganz bestimmte Richtungen menschlicher Fähigkeit zur Auswirkung gelangen, nicht aber die ganze Person. Andererseits aber nimmt der Mensch die Kraft, in solcher Einseitigkeit zu beharren, nur aus seiner gesamten Persönlichkeit. Auch im noch so eintönigen Berufe leistet der Mensch Vollkommenes nur dann, wenn seine ganze Person harmonisch ausgebildet ist. Darum hat der Mensch die Pflicht, sowohl sich selbst allgemein kulturell zu bilden, als auch diese Bildung in der Gemeinschaft zu fördern (S. 275).

Bei den Pflichten in bezug auf andere handelt es sich zunächst um die Rechtspflichten, deren Erfüllung als eine notwendige Bedingung aller Sittlichkeit gefordert werden muss. Man kann sie darum auch Zwangspflichten nennen. Die Befugnis zum Zwange liegt in der Hand des Staates, weil er allein imstande ist, die mit dem Zwangrecht notwendig verknüpfte Verpflichtung zu übernehmen, den Zwang immer mehr aufzuheben, „durch Bildung des Volkes, durch unablässige Steigerung seiner

Sittlichkeit und seines Wohlstandes die Verbrechen immer seltener", die „Strafveranstaltungen daher immer unnötiger zu machen" (S. 265).

Man hat bisher meistens gemeint, diesen Rechtspflichten zu genügen, wenn man die geschriebenen Rechte und Verträge beobachtete. Selbstverständlich ist dieses in den Rechtspflichten mit einbegriffen; ausserdem aber gilt es, die allgemeine Idee der Gerechtigkeit zu verwirklichen. In der Rechtssprache bezeichnet man diesen Teil der Rechtspflichten mit dem Ausdrucke Billigkeit. Gegen sie verstossen diejenigen, welche, anstatt gerecht zu sein, grossmütig erscheinen wollen.

Der übrige Teil der Pflichten in bezug auf andere entspringt dem Wohlwollen. Wir nennen sie Liebespflichten. Sie sind „die wahren und vollkommensten Pflichten der Gemeinschaft" und tragen ihren Wert in sich selbst. Letzteres und der Umstand, dass sie nicht unbedingt gefordert werden können, unterscheidet sie wesentlich von den Rechtspflichten. Die Liebespflichten gehen aus freier Gesinnung und sittlicher Begeisterung hervor; jede von ihnen stellt die ganze Idee des Guten dar und jede ist darum von gleicher ethischer Bedeutung (S. 267). Fichte teilt diese aus dem Wohlwollen entspringenden Pflichten in allgemeine und besondere Liebespflichten.

Die letzteren zeigen sich innerhalb der Familie, der Gemeinde und der Standesgemeinschaft, indem der Einzelne diese Institute anerkennt und sich ihnen unterordnet. Ebenso hat es der Mensch mit der Freundschaft, mit der Kunst- und Erkenntnisgemeinschaft und mit der religiösen Gemeinschaft

zu halten. Alle diese Gemeinschaften sollten nur von der Liebe getragen sein. Sobald sich in ihnen das Bedürfnis nach Rechtsschutz wieder bemerkbar macht, sinken sie um eine Stufe zurück und verlieren damit ihre eigentliche Bedeutung (S. 268 f.).

Zum andern sind die Liebespflichten allgemeine. Alsdann ist ihr Objekt jeder Mensch. Im einzelnen sei hier genannt die Pflicht der Anerkennung und Achtung eines jeden Menschen als eines solchen, der innerhalb der sittlichen Gemeinschaft lebt, oder doch zu dieser berufen ist. Ausserdem gehören hierher: Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit, Offenheit und Langmut. Letztere ist die Liebespflicht in ihrer höchsten Form. Die Geduld, mit welcher die ethisierende Arbeit an dem Nächsten immer wieder von neuem aufgenommen wird, so vergeblich die Bemühungen bisher auch gewesen sein mögen, ist die „Menschenliebe katexochen“ (S. 276).

In bezug auf die Pflicht des guten Beispiels, welche man noch in diesem Zusammenhange nennen könnte, ist unser Philosoph mit Schleiermacher einer Meinung, welcher sagt: „Man soll nichts tun um des Beispiels willen, aber sich bei dem, was man tut, des Verbreitungsprozesses bewusst sein“ (S. 271). Man wird daher die Pflicht des guten Beispiels nicht als eine besondere Pflicht betrachten dürfen.

Fichte lässt nun die hier behandelten Pflichten in einer anderen Einteilung noch einmal folgen, nämlich abgestuft nach den Begriffen: „Niedere und höhere“, „negative und positive“, „enge und

weite", „unerlässliche und verdienstvolle" Pflichten. Wir ersparen uns die Wiederholung und heben aus diesen Partien der Fichteschen Ethik nur noch die Begründung der Pflichten gegen die Tiere hervor.

Man hat diese wohl unter die Pflichten der Selbstvervollkommnung einzureihen versucht, indem man sagte, der Mensch handele vernunftwidrig, wenn er dem Wohlwollen gegen die Tiere nicht Raum gebe. In gewissem Sinne, sagte Fichte, nämlich insofern, als ja alle Pflichten in bezug auf andere zugleich Pflichten der Selbstvervollkommnung sind, sind dies natürlich auch die Pflichten gegen die Tiere. In Wirklichkeit jedoch fallen sie in das Gebiet der allgemeinen Liebespflichten. Aus dem Pflichtbegriffe, wie ihn die Ethik vor Fichte gefasst hat, so meint er, lassen sie sich überhaupt nicht ableiten. Erst wenn die Pflicht aufhört ausschliesslich Gebot zu sein, wenn vielmehr auch Nichtgebotenes und Erlaubtes unter den Pflichtbegriff aufgenommen wird, kann von Pflichten gegen die Tiere überhaupt die Rede sein. Sie entstammen der metaphysischen Einheit alles Lebendigen und werden „unwillkürlich oder mit Bewusstsein geübt, je entschiedener das allgemeine Wohlwollen im Gemüte sich Bahn bricht, je mehr das Subjekt dem Ideale der schönen Sittlichkeit sich nähert" (S. 288). Zwar sind sie nicht in dem Masse verbindend wie die Rechts- und Berufspflichten, aber trotzdem sind sie etwas Seinsollendes. Ihre Erfüllung wird sich von selbst einstellen, wenn nur das genügende Mass allgemeiner sittlicher Bildung vorhanden ist.

Als einziges Hindernis einer pflichtmässigen Handlung haben wir bisher das Böse kennen gelernt. Ist nun aber nicht auch ein Fall zu denken, in welchem die Pflichten selbst im Widerstreit miteinander liegen? Kant verneint eine Pflichtkollision im objektiven Sinne und gibt nur zu, dass möglicherweise „zwei Gründe der Verbindlichkeit" zu gleicher Zeit vorhanden sein können, „deren einer aber — oder der andere — zur Verpflichtung nicht ausreichend ist . . ., da dann der eine nicht Pflicht ist". Nicht die stärkere Verbindlichkeit, sondern der stärkere Verpflichtungsgrund behalte dann den Platz[1]) (S. 289). So Kant. Fichte interpretiert diese Worte Kants folgendermassen: „An sich, in der Welt der Sittlichkeit und ihrer allgemeinen Begriffe, existiert keine Pflichtkollision", aber „im wirklichen Handeln gibt es durch den möglichen Konflikt entgegengesetzter moralischer Bestimmungsgründe, auch nach Kant, eigentliche Pflichtkollisionen, die so gelöst werden, dass das stärker Verpflichtende den Ausschlag gibt" (S. 290).

Während Kant auf den Umstand das Hauptgewicht legt, dass an sich eine Pflichtkollision nicht möglich ist, hat nun Schleiermacher besonders hervorgehoben, dass sich eine solche doch in der Praxis mit Notwendigkeit einstellen muss, wenn es sie auch in der Theorie nicht gibt. Befindet sich doch ein und dasselbe Subjekt zugleich in den verschiedensten Pflichtsphären, von welcher jede dem Subjekt zu gleicher Zeit eine Pflicht auferlegen

[1]) Kant, „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre", Einleitung.

kann. Das Subjekt dagegen vermag sehr oft zu gleicher Zeit nur eine Pflicht zu erfüllen. Schon darum können wir von jeder einzelnen pflichtmässigen Handlung sagen, dass sie zugleich die Auflösung einer Pflichtkollision voraussetze. Schleiermacher glaubt nun den Schwierigkeiten, die sich hier einstellen, auf folgende Weise zu entgehen: „Eine Lösung kann unrichtig, und doch subjektiv die Pflicht nicht verletzt sein, wenn das Gefühl dabei war, aus vollständigem sittlichem Bewusstsein gehandelt zu haben. Nur der Mangel dieses Gefühls ist die vollkommene Verletzung der Pflicht" (S. 292).

Hier sieht nun unser Philosoph eine Lücke, und mit Recht; denn die Frage bleibt offen, wie nun eine Verletzung der Pflicht auch objektiv vermieden wird. Schon Schleiermacher fühlt, dass seine Erklärung einer Ergänzung bedarf und weist darum weiter darauf hin, dass eine Pflichtkollision auf mehr als eine Weise gelöst werden kann. Hiermit nähern wir uns der Auflösung des Problems, welche Fichte vornimmt. „Es entscheidet . . . . . teils die sittliche Energie und die künstlerische Begabung des Handelnden, teils die Umgebung, auf welche sittlich eingewirkt werden muss. Und so soll . . . . . jeder jede Pflichtkollision anders lösen, auf der, übrigens gemeingültigen, Grundlage einer durchaus notwendigen Motivation" (S. 295 f.). Eine absolute Gewissheit freilich, ob er die Pflichtkollision so gut wie möglich gelöst hat, ist für niemanden vorhanden. Gründe und Gegengründe sind mit Besonnenheit zu erwägen; alsdann wird

der sittliche Mensch immer sicherer das Richtige wählen und tun. „Jede wirkliche Lösung fällt demnach der unendlich perfektibeln Seite des ethischen Prozesses, der sittlichen Lebenskunst zu“ (S. 296).

Ein treffliches Hilfsmittel bei diesem Prozesse bildet die Reue. Sie ist dem werdenden sittlichen Charakter ein Spiegel und aktives Besserungsmittel zugleich. Indem den Menschen die eine Handlung befriedigt und die andere unzufrieden macht, wird er lernen, immer vorsichtiger zu Werke zu gehen. Hat er es dann bis zu der Stufe bewusster Sittlichkeit gebracht, so wird er überhaupt keine Reue mehr verspüren. Ohne schmerzende Selbstvorwürfe zieht der „bewusst Sittliche“ aus etwaigen Misserfolgen seine Schlüsse, welche ihm dazu dienen, „die sittliche Lebenskunst zu steigern“; im übrigen aber ist er mit dem sicheren Bewusstsein, das für ihn Mögliche geleistet zu haben, zufrieden (S. 297).

Nachdem wir nun erfahren haben, in welcher Weise Fichte das Problem der Pflichtkollisionen als solches löst, wollen wir aus seiner Auflösung der einzelnen Pflichtkollisionen, welchen er eine eingehendere Darstellung gewidmet hat, nur noch seine Ansichten über Notwehr und Notrecht hervorheben.

Ganz im Gegensatz zu Herbart, welcher die Notwehr als unsittlich verwirft, erkennt unser Philosoph ihre Berechtigung vollkommen an. Aber, so meint er dann weiter, es „lässt sich eine Höhe der Menschenliebe denken und eine Stärke der Entselbstung, wo man die sonst unbestreitbare Befugnis

der Notwehr fallen lässt und mit voller Ergebung widerstandslos dem Angreifer entgegentritt, wie Christus seinem Jünger das Schwert einzustecken befahl“ (S. 304).

Ebenso erkennt Fichte das Notrecht an, welches sich „aus der unverschuldeten Entbehrung eines zum Leben genügenden Eigentums ergibt“ (S. 304). Jeder, der unverschuldet in Armut geraten ist, hat das Recht, von dem Staate, dessen Bürger er ist, Gelegenheit zur Erwerbung seines Lebensunterhaltes zu fordern. „Es ist übrigens nur ein Zeichen, dass er (der Staat) seinen sozialen Beruf entweder nicht erkennt oder nicht erfüllt, wenn es im Umkreise seines Gebietes noch Individuen gibt, welche der zufälligen Mildtätigkeit anheimfallen“ (S. 305).

III.

Die Güterlehre.

a) Allgemeine Grundgedanken der Güterlehre.

Die erste Frage, welche sich dem Leser der Fichteschen „Gesellschaftswissenschaft" aufdrängt, ist die, mit welchem Rechte nennt Fichte sie eine Güterlehre?[1]) Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir auf verschiedene, schon erörterte Gedanken unseres Philosophen zurückgreifen. Wir haben die Tugend als die allgemeine moralische Gesinnung kennen gelernt; was aus ihr jeweils für das gegebene Verhältnis hervorging, war die Pflicht, und das Gut war dasjenige, welches der Tugend und der Pflicht als Zweck vorschwebte. Psychologisch genommen war das Gut zunächst eigene Glückseligkeit, welche der Mensch jedoch nie erreichen konnte, wenn er sie rein als solche erstrebte, die ihm vielmehr nur dann zuteil wurde, wenn er seinen ureigensten Grundwillen erkannt hatte und einzig und allein auf dessen Erfüllung bedacht war. Bestimmtere Gestalt erhielt dieser Grundwille des Menschen in den drei ethischen Ideen, die ihrer metaphysischen Beschaffenheit zufolge auf die Hervorbringung von Gemeinschaften gerichtet

[1]) Vergl. unsere Kritik auf S. 32 f. dieser Arbeit.

waren. Folglich sind die aus den ethischen Ideen sich ergebenden Gemeinschaften identisch mit den ethischen Gütern. Auf diese Weise erhält Fichte folgende Güter: Erstens den Staat als blosses Rechtsinstitut (entsprechend der Rechtsidee), zweitens den Staat als sittliches Institut (entsprechend der Idee der ergänzenden Gemeinschaft), drittens die Kirche (entsprechend der Idee der Gottinnigkeit). Man darf nun aber nicht meinen, dass in jedem einzelnen Gute nur eine Idee verwirklicht werde, vielmehr wirken zur Erzeugung eines jeden Gutes stets alle Ideen gemeinsam in wechselseitiger Durchdringung (S. 12).[1])

Derselbe Gesichtspunkt, der unsern Denker früher veranlasste, Naturell und Charakter zu trennen, bedingt nun auch bei der Güterlehre eine ähnliche Scheidung. Alles schlechthin Seinsollende (und ein solches sind auch die Güter) ist in irgend einer Form schon vorhanden. Zugleich muss aber gesagt werden: „Keine Form des Ethos existiert, welche nicht zugleich noch stets höher und vollkommener sich zu entwickeln hätte, aber in jeglicher Gestalt nur stetig, durch künstlerisches Anknüpfen an ihre eigene Voraussetzung" (S. 10). Dieser letztere Grundgedanke charakterisiert Fichtes gesamte Güterlehre. Naturgemässe, durch vernünftige Einsicht geförderte Entwicklung der gegebenen Verhältnisse will er, mit Entschiedenheit verwirft er jegliche Revolution, auf welchem Gebiete es auch sei.

[1]) Von nun an beziehen sich die eingeklammerten Seiten auf die Fichtesche „Gesellschaftswissenschaft".

b) Kurze Inhaltsübersicht[1]) über die Güterlehre.

Die Fichtesche Güterlehre befasst sich zunächst mit dem Staate als Rechtsinstitut. Jedes Mitglied des Staates hat das Recht, von diesem den Schutz seiner Persönlichkeit zu verlangen. Leib und Leben eines jeden sind unantastbar, und jeder besitzt „das Recht auf Lebensunterhalt und Musse“ und „das Recht persönlicher Freiheit“. Als diesem widerstreitend wird die Sklaverei, die Leibeigenschaft und — was für unsere Gegenwart besonders interessieren dürfte — auch „die Abhängigkeit der Arbeit von der Konkurrenz“ verworfen.

Die ungeheure Überspannung der Industrie bewirkt, dass einerseits der Wert der Fabrikate herabgedrückt wird und die grosse Masse des Volkes verarmt, andererseits aber in wenigen Händen ungeheure Reichtümer aufgehäuft werden. Die natürliche Folge hiervon ist, dass der Fabrikarbeiter zum Sklaven des Fabrikherrn herabsinkt. Hier hat der Staat Wandel zu schaffen. Durch entsprechende Gesetze sind die Arbeiterverhältnisse zu organisieren (S. 45). Wenn wir zu diesem Gedanken Fichtes kritisch Stellung nehmen wollen, so müssen wir sagen, dass er gesund und berechtigt ist. Es ist zu bedauern, dass solche und ähnliche Rufe zu jener Zeit ungehört verhallt sind; vielleicht läge sonst unsere Gegenwart nicht so krank danieder am Zwiespalte zwischen Arbeiterschaft und Arbeitgeberschaft, und vielleicht hätte das Kleinhandwerk

[1]) Dieser Abschnitt enthält teilweise nur die wörtliche Wiedergabe der Fichteschen Inhaltsanzeige für seine Güterlehre.

noch heutzutage seinen sprichwörtlich gewordenen goldenen Boden.

„Das Recht staatlicher (bürgerlicher und politischer) Freiheit“ umfasst die Forderungen der Gleichheit vor dem Gesetze und des gleichen Anteils an der Bildung für alle. Jegliches Privileg und Standesvorrecht hat aufzuhören. Einem jeden soll seine Berufswahl freistehen, und zwar nicht nur in bezug auf private Berufe, sondern auch in bezug auf die Staatsämter; auch letztere sollen für jeden, der dazu befähigt ist, zugänglich sein (S. 50). Auch „das Recht freier Meinungsäusserung“ und das Recht auf das gesicherte Briefgeheimnis gehören hierher. In diesem Zusammenhange verwirft Fichte das noch heutzutage von manchem als notwendig angesehene Regierungsmittel des Staates, seine Beamten im Privatleben heimlich überwachen zu lassen.

Nachdem unser Denker dann eingehende Untersuchungen über „das Eigentum und seine Rechte“ und über den „Verkehr und die aus ihm hervorgehenden Rechte“ angestellt hat, wendet er sich der Frage nach „der Möglichkeit der Rechtsverletzung und der Wiederherstellung des Rechtes“ zu.

Hier sei seine Begründung der Rechtmässigkeit der Strafe hervorgehoben. Indem derjenige, welcher das Recht verletzt, „die eine, ewige Rechtsidee zerstört“, hat er seine „eigenen Rechte so lange verwirkt, als er das gehemmte Recht nicht hergestellt oder das geübte Unrecht nicht gesühnt hat“ (S. 123). Eine solche Wiederherstellung des Rechtes geschieht durch die Strafe. Infolgedessen

tut man dem rechtmässig Bestraften mit der Strafe kein Übel an, sondern man gibt ihm ein verlorenes Gut, nämlich sein eigenes Recht zurück. Auf dieses Gut aber hat jeder rechtmässigen Anspruch, und zwar richtet sich dieser Anspruch an die Gemeinschaft, welcher der Bestrafte angehört. Fichte vertritt also die Wiedervergeltungstheorie oder die Gerechtigkeitstheorie, wie er sich ausdrückt (S. 124). Daneben gesteht er aber auch den übrigen Straftheorien, wie der Abschreckungstheorie und der Besserungstheorie, eine gewisse Berechtigung zu. Der Gedanke der Besserung und der Abschreckung soll bei Bestimmung der Art der Strafe mit erwogen werden (S. 125). Von diesem Gesichtspunkte aus verwirft Fichte die Todesstrafe, die Deportation und die lebenslängliche Haft (S. 149 ff.).

Bei dem Staate als sittlichem Institute unterscheidet unser Philosoph verschiedene Untergemeinschaften, wie Familie, Gemeinde, Stände, Kunst- und Erkenntnisgemeinschaft und die humane Gemeinschaft. Als Rechte der Familie werden ausser dem Eherechte, von dem wir noch ausführlich sprechen werden, das Recht „der elterlichen Gewalt", das Recht „der Adoption", das Recht „der Erbschaft und das der Testierung" und „das Vormundschaftsrecht" angesehen. Alsdann befasst sich Fichte mit „dem allgemeinen Begriffe und höchsten Zwecke des Staates" und zeigt „die historischen Bedingungen zur Staatenbildung", „die natürlichen Anfänge des Staates aus Stammesgemeinschaft" und „die Entwicklung der Naturformen des Staates zur Verfassungsmässigkeit".

Hieran schliesst sich eine Betrachtung „des Organismus der Gemeinen und Stände“. Ihr Wesen, ihre Entstehung, ihre Gliederung und ihr Verhältnis zum Staate wird dargestellt. Die Stände teilt unser Denker ein in „die Stände der allgemeinen Interessen“, als da sind der Lehrstand, der geistliche Stand, der Beamtenstand und „die Stände der individuellen Interessen“, unter welchem Begriffe Fichte den „Stand der Urproduzenten und den Stand der formierenden und vertreibenden Industrie“ zusammenfasst. Jedem dieser Stände widmet er eine besondere Behandlung.

Des weiteren bespricht er die „Staatsverfassung und Verwaltung“, „die Volksvertretung“ und „die öffentliche Meinung“. Aus diesem Zusammenhange sind die Ansichten Fichtes über die Regierungsgewalt entnommen, von welchen wir später noch hören werden. Aufgaben der Staatsverwaltung sind ausser der Rechtspflege die Pflege der äusseren und inneren Wohlfahrt. Als Pflege der inneren Wohlfahrt betrachtet Fichte die Förderung der Kultur durch entsprechende Gesetze, Institute und eine, wie er es nennt, „Kulturpolizei“. Diese hat dafür zu sorgen, dass die sittliche und ästhetische Ausbildung der „in ihrem Urteile Unselbständigen — des „Volkes“ in weitestem Sinne —“ nicht durch Schundliteratur und Afterkunstwerke gehindert wird (S. 340). Sie soll überhaupt „wie eine mildernde Vorsehung allen Rechts- und Staatsinstitutionen zur Seite gehen“ (S. 339). Zur Pflege der äusseren Wohlfahrt bedarf es der Polizei (in unserm Sinne des Wortes) und der Wehrpflicht.

In das Verhältnis der Staaten untereinander, wie es Fichte darstellt, wollen wir uns einen flüchtigen Einblick verschaffen. Nach aussen hin ist der Staat Individuum gegenüber anderen Staatsindividuen. Darum haben wir uns die Entstehung des Völkerrechts nicht anders zu denken als die Entstehung des bürgerlichen Rechts und Strafrechts. Verträge vertreten beim Völkerrecht die Stelle der Gesetze. Hat nun ein Staat einen solchen Vertrag gebrochen, so ist die ewige Rechtsidee in eben dem Masse zerstört, wie wenn ein Einzelner sich gegen das Gesetz vergangen hat; und wie dieser Einzelne infolge seiner Tat sein eigenes Recht verwirkt hat, so wird der vertragsbrüchige Staat völkerrechtlos. Nun fehlt aber eine höhere, zwingende Macht, um das zerstörte Recht wiederherzustellen und den vertragsbrüchigen Staat mit Gewalt zu veranlassen, sein Unrecht an dem verletzten Staate zu sühnen. Der verletzte Staat befindet sich darum im Zustande der Notwehr und erhält damit das Recht zum Kriege, jedoch nicht, ohne vorher versucht zu haben, durch einen entsprechenden diplomatischen Druck, den er auf den vertragsbrüchigen Staat ausübt, diesen zu veranlassen, das Unrecht auf friedliche Weise wieder gut zu machen (S. 345—350). Eine solche Sachlage bedingt für einen jeden Staat stetige Kampfbereitschaft durch wohlgerüstete Heere.

Dieses auf Gewalt sich aufbauende Rechtsverhältnis hat nun aber den grossen Nachteil, dass stets der Stärkere und nicht immer derjenige, welcher sich im Recht befindet, tatsächlich Recht behält;

und ausserdem ist das Mittel zur Wiederherstellung des verletzten Rechtes, der Krieg, an sich schon ein grosses Übel. Es ist darum die Frage aufzuwerfen, auf welche Weise können die Staaten ihr Verhältnis zueinander über den blossen Rechtszustand hinaus erheben in den Zustand der Sittlichkeit, das heisst, auf welche Weise wird der Krieg immer überflüssiger?

Die erste Antwort hierauf gibt die Idee der Vollkommenheit. Die noch so grossen Vorteile, welche sich ein Volk durch einen Krieg verspricht, wiegen die Nachteile nicht auf, welche ihm durch einen solchen erwachsen würden (S. 355). Sodann hat aber auch die Idee des Wohlwollens ein entscheidendes Wort bei Beantwortung dieser Frage mitzusprechen. Zwar kann sie nicht von Staat zu Staat wirken, soweit sich die Staaten als Individuen gegenüberstehen, denn ein Staat darf sich einem anderen „nicht aufopfern", weil er sonst gegen die Pflichten verstossen würde, die er seinen eigenen Mitgliedern gegenüber hat; wohl aber wirkt die Idee des Wohlwollens von den einzelnen Mitgliedern des einen Staates hinüber zu den Mitgliedern des andern Staates. Man erinnert sich an seine Glaubensbrüder, an seine Kulturgenossen jenseits der Grenze und wird zu verhindern suchen, dass der eigene Staat die Mitglieder des anderen Staates durch einen Krieg schädigt. Die wachsende Zivilisation wird den Krieg immer mehr aufheben (S. 354 ff.). Ausserdem wirkt zur Verhinderung des Krieges das Sichzusammenschliessen der einzelnen Staaten zu Bundesstaaten und Staatsbündnissen mit. Fichte erhofft

als Endziel dieser Entwicklung einen Weltstaatenbund, mit dessen Hilfe dann vermittels Schiedsgerichts diejenigen Angelegenheiten geregelt werden, welche zu einem Kriege führen könnten (S. 353 und 355 ff.).

Nach diesen Betrachtungen über das Verhältnis der Staaten untereinander behandelt unser Philosoph „die Kunst- und Erkenntnisgemeinschaft". Im einzelnen wird „die Universalität und die individuelle Naturform der Kunst", „der Gegensatz und die Ausgleichung von Künstler und Kunstliebhaber", „die ästhetische Kultur", „die Universalität und die individuelle Naturform des Erkennens", „der Gegensatz und die Ausgleichung von Wissenden und Lernenden" und „die intellektuelle Kultur" besprochen. Sehr eingehende Untersuchungen widmet unser Denker „dem Wesen der Humanität", „der humanen Kultur" und „den Formen der humanen Gemeinschaft". Als solche betrachtet er die Geselligkeit, die Vereinigung für humane Zwecke und die Freundschaft.

Der dritte Hauptabschnitt der Güterlehre handelt von der Verwirklichung der Idee der Gottinnigkeit. Es wird das Verhältnis der Religion „zur Sittlichkeit und zu den ethischen Gemeinschaften", „die Religion in Gestalt kirchlicher Gemeinschaft" und das Verhältnis der „ewigen" zu der „historischen Kirche" betrachtet. Ausserdem handelt Fichte hier vom „theologischen Lehrstand", vom „geistlichen Stand", von „der Gemeine", vom „Kultus", von „der Seelsorge", vom „religiösen Geist der Familie" und endlich von „der geistlichen Mission".

Unter dem letzteren Begriffe versteht Fichte etwa dasselbe, was wir heute mit innerer und äusserer Mission der Kirche bezeichnen.

c) Zwei Stichproben aus der Güterlehre.

1. Die Ehe.

Die natürlichste und zugleich heiligste Form der Gemeinschaft ist die Ehe. Schon um deswillen, weil in ihr die schönste Blüte der Sittlichkeit, die Mutterliebe allein gedeihen kann; ausserdem aber ist die Ehe sittlicher Selbstzweck. In der natürlichen Geschlechtsneigung, der nur die Ehe eine tiefe und dauernde Befriedigung gewähren kann, wird die unmittelbarste Veranlassung geboten, auch geistig einander sich hinzugeben und einander sich zu erschliessen. Die Ehe ist also ein äusserst fruchtbarer Boden für die Idee der ergänzenden Gemeinschaft, sowohl in der Form des Ergänzenwollens als auch in der Form des Ergänztwerdenwollens. Auch den beiden übrigen ethischen Ideen ist in der Ehe die beste Gelegenheit zur Auswirkung gegeben. Die Rechtsidee findet ihre Verwirklichung, indem zwei Individuen einerseits einander als Einzelpersönlichkeiten anerkennen und andererseits nach aussen hin als Kollektivperson auftreten. Die Idee der Gottinnigkeit endlich wird erfüllt, indem die beiden Ehegatten ihre Liebe — weil sie eine sittliche Liebe ist — begründet finden in der Liebe Gottes (S. 485). So sehen wir in diesem einen Institute den ganzen Reichtum der sittlichen Ideen liegen.

Man hat das Wort geprägt: „Die Ehen werden im Himmel geschlossen“ und damit die rätselhafte Wahlanziehung zwischen den Geschlechtern erklären wollen. Um jenes Wort unterschreiben zu können, muss Fichte es in ganz anderem Sinne deuten. Auch ihm ist die gemütvolle sinnliche Liebe die erste, natürliche Anreizung zur Bildung der Ehe, aber nicht mehr. Das wesentliche Element, welches die Festigkeit der Ehe verbürgt, ist die sittliche Freundschaft, die Liebe, welche mit dem Gürtel und dem Schleier nicht entzweireisst. Man soll darum von den sogenannten Vernunftehen nicht zu gering denken. Wenn sie nicht aus materiellen, sondern aus sittlichen Motiven geschlossen werden, so geben sie eine weit grössere Gewähr für die Zukunft als die im schönen Wahn übereilten Ehen (S. 169). Die Ehe ist nämlich ihrem Geiste nach ein rein sittliches Institut, das als erstes Entsagungsfähigkeit fordert und als zweites volles gegenseitiges Vertrauen.

Wie jede Gemeinschaft, so ist auch die Ehe mit Rechten ausgestattet. Diese bilden nach innen und aussen die schützende Form[1]) für den sittlichen Geist. Wo er entflohen zu sein scheint, sorgen die Rechte dafür, dass ihm noch die Stätte zu seiner eventuellen Rückkehr bereit gehalten wird.

Oberste Bedingung für die Rechtsgültigkeit der Ehe ist die „freiwillige Einigung der Willen“. Jeder Zwang — auch elterlicherseits — muss ausgeschlossen sein (S. 186 f.). Eine weitere Bedingung

[1]) Vergl. S. 84 dieser Arbeit.

für die Ehe, die genügende Geschlechtsreife, ergibt sich von selbst. Schwieriger ist die Frage, wie weit Ehen zwischen Verwandten zuzulassen sind. Für unsern Philosophen kann es sich bei der Beantwortung dieser Frage natürlich nicht um medizinische oder ähnliche praktische Gründe handeln, welchen er übrigens auch ihre volle Berechtigung zugesteht; vielmehr findet er die Lösung des Problems im Wesen der Ehe selbst, als eines sittlichen Institutes.

Die Liebe zwischen Ehegatten ist etwas ganz anderes als die Verwandtenliebe. Diese erwächst aus der geistigen Ähnlichkeit der Verwandten, die ihrerseits wieder auf das gleiche Blut, zumeist aber auf das gemeinsame Leben und auf die gemeinsame Erziehung zurückzuführen ist. Die Gattenliebe dagegen hat ihren Ursprung in den persönlichen Unterschieden. Und diese Unterschiede sind es ja auch, welche in der Ehe immer wieder den Grund zur Entselbstung ergeben und welche daher der Ehe jenen Stempel hoher Sittlichkeit aufdrücken. Wo diese Gattenliebe infolge der Verwandtenliebe nicht aufkommen kann, wird es nur der rohe, sinnliche Trieb sein, der zur Ehe reizt, und darum ist eine solche Ehe unbedingt zu verwerfen. So verhinderte man früher, als die Familie noch einen weit grösseren Umfang hatte als heute, als zum Beispiel mehrere Bruderfamilien unter einem Patriarchat zusammengefasst und die Kinder gemeinsam erzogen wurden, Geschwisterkinderehen mit vollem Recht. Unter den heutigen Verhältnissen jedoch wird man an ihnen keinen Anstoss mehr nehmen

dürfen. Dagegen bleiben Geschwisterehen für alle Zeiten und auf jeden Fall unzulässig (S. 170 ff.).

Die kirchliche Einsegnung ist für die Rechtsgültigkeit nicht unbedingt erforderlich. Es genügt vielmehr, dass die Ehe durch öffentliche Erklärung der beiden Gatten vor dem Staatsbeamten formell geschlossen ist, bevor sie in der Beiwohnung faktisch begonnen hat. Eine andere Frage aber ist es, ob nicht im Interesse des sittlichen Institutes selbst die kirchliche Einsegnung wünschenswert sei. Dem mit sittlichem Ernste erfüllten Brautpaare wird es ein dringendes Bedürfnis sein, seinem Bunde die höhere, göttliche Weihe zu geben, und damit die Bedeutung der Grenzen, welche der Sinnenmensch vielleicht in Versuchung kommen könnte zu überschreiten, durch ein heiliges Gelöbnis aufs äusserste zu erhöhen. Dazu und um der Zuversicht willen, mit Gottes Hilfe den hohen, sittlichen Aufgaben, welche die Ehe stellt, gewachsen zu sein, behält die kirchliche Einsegnung ihren bedeutenden Wert. Aber aufgezwungen werden darf sie niemandem (S. 175 f.).

Von den Rechten und Pflichten der Ehegatten gegeneinander sind besonders die eheliche Treue und der gegenseitige Beistand hervorzuheben. Wie weit das mitgebrachte Eigentum Gemeingut ist, darüber sind verschiedene Auffassungen möglich; jedoch gehört das während der Ehe Erworbene beiden Gatten gemeinsam. Im Begriff der Ehe liegt weiter die Pflicht des gemeinsamen Lebens und des Zusammenwohnens. Endlich ist noch zu erwähnen, dass die Frau, indem sie das Hauswesen

ihres Mannes zu ihrem Berufe macht, Anrecht auf seinen Namen und Rang erhält und der Mann für ihren Lebensunterhalt zu sorgen hat.

Auch für die Lösung der Ehe müssen rechtliche Bedingungen bestehen; denn obwohl das Ehegelöbnis an und für sich unbedingt bindend ist, so muss doch schon um der sittlichen Freiheit willen die Möglichkeit einer Ehescheidung gegeben sein. Gegenseitige Abneigung, und wäre sie noch so tief, lässt unser Philosoph nicht als triftigen Scheidungsgrund gelten, ebensowenig geschlechtliches Missverhältnis und gar nicht Kinderlosigkeit. Alle diese Umstände werden durch Selbstüberwindung nicht nur erträglich gemacht, sondern sie können auf die Dauer das Lebensglück überhaupt nicht gefährden, wenn anders der rechte sittliche Geist vorhanden ist, der ja für jede Ehe vorausgesetzt werden muss. Vollgewichtige Gründe zur Scheidung sind aber Ehebruch, bösliche Verlassung, Roheit, grobe Misshandlungen und ein bürgerliches Verbrechen des einen Teils. Jedoch ist die Scheidung auch in diesen Fällen niemals Pflicht, sondern nur ein Recht, auf welches der verletzte Teil — nach tiefer Reue des schuldigen — mit freiwilliger Vergebung verzichten kann (S. 185).

2. Die Regierungsgewalt.

Die beste Staatsform ist für Fichte die monarchische Republik[1]) (S. 273). Nun soll aber weder

[1]) Der Begriff „monarchische Republik“ findet sich bei Fichte nicht wörtlich, sondern ist vom Verfasser gebildet worden, um einem etwaigen Missverständnisse von vornherein

mit dem Worte „monarchisch“ von vornherein eine erbliche Regierungsgewalt gemeint sein, noch mit dem Worte „Republik“ die Wahlherrschaft befürwortet werden, vielmehr bleibt die Frage, was in dieser Hinsicht vorzuziehen wäre, vorläufig offen. Nur eine Volksherrschaft ist unter dem Worte Republik zu verstehen. Das Volk — nicht als Summe von Einzelindividuen, sondern als die gesamte Vereinigung der Nation — soll nicht nur Anteil an der Regierung haben, sondern sich selbst regieren. Es liegt in der Natur der Sache, dass diese Gewalt der Gesamtheit ihren Ausdruck findet in wenigen, mit ihrer Spitze in einem, wenigstens ist letzteres bei dem grossen Umfange, den die modernen Staaten angenommen haben, das einzig Zweckmässige. In diesem Sinne nennt Fichte seine Republik eine „Monarchie“.

Um seiner Aufgabe gerecht zu werden, muss der Monarch mit voller Souveränität ausgestattet werden. Das heisst, er muss sowohl die Gewissheit haben, dass er als Staatsoberhaupt nach aussen hin von andern Staaten und Herrschergewalten anerkannt wird, als auch nach innen hin sich unabhängig fühlen von Ständen, Gemeinschaften und Parteien. Es ist falsch, wenn man dem Volke und seiner Vertretung die Befugnis einräumen will, den Herrscher gegebenenfalls zur Rechenschaft zu ziehen (S. 282).

---

vorzubeugen. Fichte gebraucht aber Redewendungen wie „Republik im Monarchismus“ (S. 275 Anm.), „Republik mit Erbmonarchie“ (S 273) und „Republik mit Präsidentschaft, mag der . . Gewählte . . auch König heissen“ (S. 273).

In dieser Hinsicht tragen vielmehr die Verantwortung für alle Regierungsvorgänge allein die Räte.

Diese stellen „die faktisch auszumittelnde höchste Staatsweisheit im Volke“ dar (S. 284). Es ist der Stolz des Souveräns, nur nach ihren Ratschlägen zu entscheiden. Sind sie mit seinen Handlungen nicht einverstanden, so steht den Räten die Freiheit zu, ihre Entlassung zu nehmen. Bei andauernder Nichtachtung des Volkswillens, welcher in den Beamten verkörpert ist, wird der Herrscher schliesslich keine zur Ausführung seiner Entschliessungen und zu ihrer Verantwortung bereite Beamten mehr finden und ist so auf natürliche Weise gezwungen, in die verfassungsmässigen Bahnen zurückzukehren (S. 285).

Andererseits ist aber auch der Fall zu denken, dass der Herrscher seine sittlichen Überzeugungen mit der Meinung seiner Räte und dem Willen seines Volkes nicht vereinigen kann. Alsdann steht auch ihm das Recht der Abdankung zu. Für uns Europäer, die wir durch Jahrtausende hindurch gewohnt sind, das Herrschen nur als ein Recht, nicht aber als eine schwere Pflicht — welches es in Wirklichkeit ist — aufzufassen, mag dieser Satz zunächst befremdlich erscheinen; aber jene Möglichkeit muss vorhanden sein, wenn das freie, sittliche Verhältnis zwischen Herrscher und Volk gewahrt werden soll (S. 285 f.).

Die Monarchie kann nun entweder eine erbliche sein, oder eine Wahlherrschaft auf Lebenszeit, oder endlich eine Wahlherrschaft auf Zeit. Die letztere Form hält unser Denker durchaus für falsch, denn

sie läuft schliesslich darauf hinaus, den verschiedenen Parteien nacheinander Gelegenheit zur Regierung zu geben. Dadurch wird aber der Zwiespalt direkt in die Verwaltung des Staates hineingetragen. Staat und Regierung, welche dazu berufen sind, für Recht, Sittlichkeit und äussere Wohlfahrt des Volkes zu sorgen, können ihre Aufgabe nicht erfüllen, weil sich ihre Kräfte im Parteikampf zersplittern (S. 296 f.).

Die übrigen Formen der Monarchie haben beide ihre Vorteile und Nachteile. Unter Voraussetzung eines sehr hohen sittlichen Bildungsgrades eines Volkes möchte unser Philosoph wohl der Wahlherrschaft das Wort reden. An sich ist nämlich der Weiseste des Volkes zum Herrscher bestimmt, und es ist wohl einzusehen, dass dieser bei der Wahl mit ungleich grösserer Sicherheit zur Regierung gelangt, als wenn man den reinen Zufall der Geburt spielen lässt. Immerhin, eine Garantie dafür, dass das Herrscheramt in die Hand des Würdigsten kommt, ist auch hier nicht vorhanden, indem das Volk bei den besten sittlichen Vorsätzen doch dem theoretischen Irrtume unterliegen kann. Aber nimmt man trotzdem die grössere Zweckmässigkeit der Wahl an, so ist unbedingt hinzuzusetzen: Der Wählende ist nie ein anderer als das „ganze Volk“ (S. 296), und der zu Erwählende soll stets dem Kreise der obersten Staatsmänner entstammen, welche durch jahrelange politische Tätigkeit sowohl für den schwierigen Herrscherberuf vorgebildet sind, als auch des öfteren Gelegenheit gehabt haben, dem Volke ihre sittliche und politische Würdigkeit zu beweisen (S. 296).

Dabei ist aber bisher ein sehr wichtiges Moment, das Anknüpfen ans historisch Gegebene, ganz ausser acht gelassen. In den meisten europäischen Staaten wird sich wenigstens in absehbarer Zeit die Wahlrepublik schon aus dem Grunde nicht ausführen lassen, weil sich hier die Völker nicht so leicht werden daran gewöhnen können, einen Mann aus ihrer Mitte als Herrscher anzuerkennen. Ausschlaggebend für die nächste Zukunft dürften ferner die wirklichen Vorzüge sein, welche mit der Erbmonarchie verbunden sind. Zunächst kann der zum Herrschen Bestimmte von Jugend auf dazu erzogen werden (S. 289). Sodann ist es bei der Erbmonarchie leichter möglich, dem Herrscher durch erbliche Krongüter einen solchen Reichtum zu sichern, dass er neidlos auf das Glück der Staatsangehörigen hinblicken kann und zugleich die Möglichkeit erhält, durch Wohltätigkeit und Förderung alles Edlen und Schönen seinem Volke ein Vorbild zu sein (S. 291). Weitere Gründe für die Zweckmässigkeit erblicher Thronfolge liegen in der Stammesehre des Herrschers. Er wird sich bestreben, die Liebe und das Vertrauen des Volkes, welche seinem Vater entgegengebracht wurden, auch sich zu erhalten (S. 291). Zudem bedarf es nur eines sittlich hoch stehenden Herrschers, um das mit der Erbmonarchie verbundene Zufälligkeitsmoment vollkommen unschädlich zu machen und auch in dieser Form die höchste Weisheit des Volkes zur Regierung gelangen zu lassen. Der weiseste Staatsmann wird als Mitglied des Rates dem Herrscher seine Vorschläge machen und dieser sie annehmen (S. 289 f.).

Freilich, die Vererbung der Regierung als eines Besitzes hat sich überlebt. Freie, bewusste Ehrfurcht vor der Würde des Souveräns — „nicht vor seiner Person“ — ist das rechte Verhältnis von Staatsangehörigen zum Herrscher (S. 293). Dieser freiwillige Gehorsam bleibt nicht ohne Einfluss auf den Herrscher selbst. Er muss das freie Volk achten und wird sich ihm mit Aufopferung widmen (S. 294).

Damit aber dieses gegenseitige Vertrauen zwischen Herrscher und Volk möglich ist, muss zwischen ihnen volle Offenheit herrschen. Die Presse, welche „verfassungsmässig garantiert“ sein muss, ist das Mittel, sowohl dem Volke die Pläne des Herrschers zu offenbaren, als auch dem Herrscher die Wünsche des Volkes und die öffentliche Meinung bekannt werden zu lassen (S. 295).

Lebenslauf.

Ich wurde am 12. Januar 1887 als Sohn des Schmiedemeisters Heinrich Beckedorf und seiner Ehefrau Sophie, geb. Hepke, in Luthe, Provinz Hannover, geboren. Bis zur Vollendung meines 14. Lebensjahres besuchte ich die Dorfschule meines Heimatsortes, und vom 15. bis 17. Lebensjahre eine Privatschule. Darauf bereitete ich mich selbständig auf die Reifeprüfung vor, welche ich im Herbst des Jahres 1908 am Gymnasium „Andreanum“ in Hildesheim bestand. Während der Zeit vom 1. Oktober 1906 bis zum 1. Oktober 1907 unterbrach ich diese Vorbereitung, um meiner aktiven Militärpflicht zu genügen. Meinen Universitätsstudien lag ich ob: Wintersemester 1908/09 und Sommersemester 1909 in München, Wintersemester 1909/10 in Berlin und seitdem in Rostock. Zu grösstem Danke bin ich Herrn Professor Dr. Erhardt verpflichtet, insbesondere für seine gütige Unterstützung bei Entstehung dieser Arbeit. Meine Studienfächer sind: Philosophie, Deutsch, Religion und Geschichte.

Heinrich Beckedorf.